LA BIBLIA JUDIA Y LA BIBLIA CRISTIANA

INTRODUCCION A LA HISTORIA DE LA BIBLIA

JULIO TREBOLLE BARRERA

EDITORIAL TROTTA

Los descubrimientos de Qumrán en el Mar Muerto han aportado numerosos datos nuevos sobre la historia de la Biblia en los siglos del nacimiento y desarrollo del judaísmo y del cristianismo. Este libro reúne los conocimientos científicos actuales sobre la historia de la Biblia en tres grandes capítulos: la formación de las colecciones de libros canónicos y apócrifos, la transmisión y traducción del texto de la Biblia y la interpretación de la Biblia en el judaísmo y en el cristianismo. Asimismo establece puentes continuos entre campos y tendencias muy diferentes: literatura canónica y apócrifa, lo escrito y lo oral, literatura bíblica y entorno social (grupos de fariseos, saduceos, esenios, judeocristianos, etc.), tradición e innovación, lo judío y lo cristiano, tradición bíblica y tradición clásica grecorromana, exégesis de rabinos y escritores cristianos y exégesis crítica moderna, filólogos e historiadores, hebraistas y helenistas, literalistas y alegoristas, hermenéutica de la Ilustración y de la posmodernidad, etc.

Las introducciones a la Biblia suelen presentar los datos relativos a la génesis, estructura y significado originales de los libros bíblicos en una mirada que va del hoy al ayer más remoto. Esta introducción invierte el punto de vista y mira al desarrollo literario posterior y a la «efectividad histórica» (*Wirkungsgeschichte*) que la Biblia ha tenido en el judaísmo y en el cristianismo en relación con el mundo helenístico y romano y con el Renacimiento y la Ilustración de la época moderna.

El lector encontrará a la vez una información general y una discusión detallada sobre numerosas cuestiones debatidas en la investigación actual: la fluidez del canon y del texto bíblico, las reediciones de libros bíblicos, los textos bíblicos «marginales» de Qumrán, el trasfondo judío de la exégesis cristiana, el influjo de lo semítico y/o de lo helénico en el cristianismo, etc.

Julio Trebolle Barrera

El autor es miembro del Comité internacional de edición de los Manuscritos del Mar Muerto y autor de varios libros sobre crítica textual y literaria de la Biblia y sobre hermenéutica bíblica contemporánea. Es profesor del Departamento de Estudios Hebreos y Arameos y actualmente director del Instituto de Ciencias de las Religiones de la Universidad Complutense de Madrid. Es doctor en Filología Semítica y en Teología, licenciado en Filosofía Pura y en Ciencias Bíblicas y *élève honoraire* de l'École Biblique de Jerusalén.

La Biblia judía y la Biblia cristiana

La Biblia judía y la Biblia cristiana
Introducción a la historia de la Biblia

Julio Trebolle Barrera

E D I T O R I A L T R O T T A

COLECCION ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Religión

Primera edición, 1993
Segunda edición, 1993

Altamirano, 34. 28008 Madrid
Teléfono: 549 14 43
Fax: 549 16 15

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN: 84 - 87699 - 55 - 3
Depósito Legal: VA-389/93

Impresión
Simancas Ediciones, S.A.
Pol. Ind. San Cristóbal
C/ Estaño, parcela 152
47012 Valladolid

CONTENIDO

PRÓLOGO

Tras haber escrito casi exclusivamente trabajos de investigación, que no podían alcanzar más que a un público muy restringido, he sentido la necesidad, y he tenido sobre todo el gran placer de escribir un libro que pretende responder al carácter de «libro de texto» o «de referencia» y, en gran medida también, al de un libro de alta divulgación, destinado a un público más general. Esta obra surge de aquel trabajo de investigación, que ofrecía numerosas ramificaciones aquí desarrolladas.

He desatendido el consejo de un amigo y colega, que me advirtió: «No escribas un libro así, y menos para estudiantes». En los últimos años y especialmente en las universidades de Estados Unidos, la docencia universitaria y la alta divulgación han sido postergadas en aras de la investigación pura, que da más prestigio al profesor, y le permite un mayor acceso a las fuentes de financiación necesarias para asegurar la continuidad del trabajo científico. Escribir libros para estudiantes o para el público en general es, desde esta perspectiva, tiempo perdido o, al menos, tiempo robado a la investigación.

El profesor ha dejado con frecuencia de ser tal. Se convierte en un investigador, que a lo sumo comunica a los alumnos de doctorado los métodos y resultados de su investigación. Si, por imperativo administrativo, tiene que impartir cursos más generales, concentra su atención en cuestiones muy específicas, dejando que el estudiante adquiera por sí mismo la información general que pueda encontrar en los libros de «Introducción» al uso y en las monografías existentes. Ello ha traído como consecuencia el progresivo abandono de la formación básica del estudiante universitario de nivel medio. Algunas universidades americanas han advertido este error y tratan ahora de ponerle remedio rehabilitando la figura del profesor enseñante.

La visión que el investigador tiene de la Biblia y de los textos bíblicos puede ser enormemente parcial. El profesor Goshen-Gottstein, de la Universidad Hebrea de Jerusalén, fallecido el pasado año de 1991, ha dejado escrita una dura crítica sobre la situación actual de los estu-

dios bíblicos en la que fue su primera intervención pública tras haber superado unos años antes un coma profundo de varios meses. Goshen-Gottstein criticaba *la fragmentación en la que han caído los estudios bíblicos,* divididos en numerosas disciplinas o especialidades, sin comunicación posible o prevista entre los especialistas y entre las asociaciones y órganos de publicación de cada especialidad: texto masorético, versión griega, versiones antiguas, libros apócrifos o pseudoepígrafos, textos de Qumrán, textos targúmicos, epigráficos, ugaríticos, etc. [1]. El estudio de los libros bíblicos, tanto del AT como del NT, procede también por vías muy dispares e inconexas, según sea el método y la perspectiva del análisis: crítica textual, crítica de fuentes, tradiciones y redacciones, filología y literatura comparadas, estudio histórico y sociológico, historia de la religión y de la exégesis, teología bíblica, etc. Las mismas corrientes que pretenden representar una perspectiva global y «holística», centrada, p. ej., en el análisis estilístico y estructural de los libros bíblicos o en el estudio de la Biblia desde la totalidad del canon, acaban creando nuevas escuelas y especialidades bajo la guía de nuevas *auctoritates.*

Viniendo al panorama español, la bibliografía existente en nuestro país sobre los temas tratados en este libro es muy escasa. El estudiante y el lector no dejarán de agradecer que se ofrezcan aquí numerosos materiales y resultados de la investigación actual, dispersos en monografías y revistas de difícil acceso. La experiencia docente enseña, por otra parte, que el estudiante y el lector no alcanzan casi nunca una *visión sistemática y global* de los múltiples aspectos que ofrece el estudio de la literatura bíblica.

Este libro pretende echar puentes entre campos de estudio que, en los inicios de la crítica moderna, estaban todavía unidos, pero que las exigencias de especialización han separado progresivamente. No dejará de resultar extraño y llamativo que un mismo libro trate a un tiempo cuestiones de la crítica textual más positiva y planteamientos de la hermenéutica más teórica. El estudio de la Biblia precisa del concurso de epigrafistas y paleógrafos por un extremo y de historiadores de la religión bíblica y del pensamiento judío y cristiano por otro. Son muchas las cuestiones que necesitan hoy un *tratamiento interdisciplinar.*

A lo largo de todo este libro y en aras de la objetividad, se evita por lo general todo juicio personal sobre los datos, argumentos y conclusiones de la investigación actual. Sin embargo, la perspectiva general del libro y la selección de los materiales ofrecidos, así como de las opiniones discutidas, no dejan de responder a una visión personal del conjunto de las cuestiones tratadas y a un serio propósito de ofrecer una nueva visión de los estudios de «Literatura bíblica». Este Prólogo y el capítulo de Introducción son los lugares adecuados para manifestar las

1. M. H. Goshen-Gottstein, «The Hebrew Bible in the Light of the Qumran Scrolls and the Hebrew University Bible», *Congress Volume-Jerusalem 1985,* Leiden 1988, 42-53.

preferencias del autor y la perspectiva en la que se sitúa ante las cuestiones debatidas a lo largo del libro.

1. En el *terreno de lo lingüístico,* la Biblia trilingüe exige un nuevo diálogo, y no el viejo distanciamiento entre hebraístas, helenistas y latinistas. El trilingüismo hebreo-arameo-árabe, en el que se movían los masoretas, gramáticos y exegetas judíos del Oriente árabe y de la España musulmana, exige no olvidar el concurso de la lengua árabe para comprender la tradición gramatical y exegética que acompaña a la transmisión del texto bíblico hebreo. El descubrimiento en los tiempos modernos de las lenguas semíticas del Oriente Antiguo ha dado origen a un nuevo trilingüismo, representado por la tríada de lenguas hebreo/arameo-ugarítico-acádico, que contribuye a explicar muchas cuestiones mal planteadas o erróneamente resueltas en el pasado con el solo concurso de la crítica textual o del testimonio de las versiones, y permite situar, por otra parte, la literatura y la religión bíblica en el contexto cultural en el que tuvo origen.

2. En el *campo de lo literario,* el presente libro trata sobre todo de relacionar dos campos, que la crítica bíblica moderna ha ido separando progresivamente: el estudio de la *formación y redacción literaria* de los libros bíblicos y el estudio de la *transmisión e interpretación del texto* de los mismos libros. La crítica histórico-literaria se ha reservado el primer campo, dedicando atención preferente al estudio de los «orígenes» de las tradiciones y de los textos bíblicos, en relación con la arqueología, la historia, las literaturas y las religiones del Antiguo Oriente. El segundo campo quedó adjudicado a ciencias consideradas auxiliares, como la crítica textual, o a la historia de la interpretación judía y cristiana de la Biblia, con una proyección particular hacia la historia de la teología.

Este libro presta especial importancia a un terreno que linda con aquellos dos campos: el representado por la historia de la transmisión del texto y por la crítica textual del AT y del NT. El largo *proceso de formación de la Biblia y de la religión de Israel* cristalizó en los distintos *textos del AT,* los cuales generaron un *proceso de interpretación,* que a su vez cristalizó en los *nuevos textos de la religión cristiana,* el NT, y *de la religión judía,* la Misnah y el Talmud.

El primero de estos dos procesos, la formación literaria de la Biblia, queda fuera del horizonte de este libro. El estudio de las fuentes, tradiciones, redacciones, géneros, etc., de los distintos libros bíblicos es objeto de consideración preferente en los numerosos libros existentes de «Introducción a la Biblia» y también en las series de comentarios exegéticos sobre los distintos libros bíblicos. Estas cuestiones seguirán configurando el programa de una asignatura de «Literatura bíblica» y continuarán exigiendo también una parte muy considerable de los esfuerzos de investigación sobre la Biblia. Este libro reclama, sin em-

bargo, más amplio espacio para el tratamiento de otra serie de cuestiones, algunas bastante olvidadas y otras aparentemente marginales o manifiestamente marginadas.

Ello exige dar un nuevo enfoque al conjunto de la asignatura, que a su vez viene exigido por una *nueva orientación de los estudios bíblicos* en general. La visión de la Biblia ofrecida en las clásicas «Introducciones a la Biblia», venidas sobre todo de Alemania y utilizadas habitualmente en la enseñanza en las Facultades, es en gran medida parcial, pues deja de lado o trata muy marginalmente aspectos de todo punto imprescindibles para la comprensión de la Biblia, y que no cabe considerar como cuestiones puramente introductorias o como meros desarrollos postbíblicos. Se trata del vasto campo de todo lo relacionado con los *cánones*, *textos*, *versiones* e *interpretaciones* o *hermenéuticas* (todos estos términos en plural), tanto de la Biblia hebrea como de la Biblia cristiana, integradas una y otra dentro del *contexto social e intelectual* en el que nació el judaísmo en las épocas persa y helenística, y en el que surgió, seguidamente, el cristianismo en la época romana. El contenido de este libro se convierte, por ello, en una verdadera *historia de la Biblia*, desde la época en la que se formaron las colecciones de los libros del AT hasta la época en la que, tanto en el judaísmo como en el cristianismo, alcanzaron su punto de cristalización el canon, el texto, las versiones y las líneas maestras de la interpretación bíblica.

En este intervalo de tiempo los intelectuales judíos y cristianos hubieron de llevar a cabo tres tareas básicas, que *la filología clásica* de los alejandrinos había realizado muy poco antes en relación con la literatura griega: establecer un canon de obras de los «clásicos», fijar el texto de las mismas e interpretar su contenido según los principios y métodos adecuados al género de cada obra. Conforme a este modelo y programa de trabajo de la filología alejandrina, este libro se divide en tres grandes apartados dedicados a las tareas literaria, textual y hermenéutica. La «conexión alejandrina» sirve aquí para recordar en todo momento que no se debe perder de vista la necesidad de mantener la *conexión entre los estudios clásicos y semíticos*, que dio vida a los «Colegios trilingües» del Renacimiento y a un estudio fecundo de la Biblia hasta la filología del s. XIX.

3. En el *terreno histórico*, la atención se dirige aquí de modo especial a las *épocas persa, helenística y romana*, mejor conocidas ahora gracias sobre todo a los descubrimientos del Mar Muerto. Este es el período histórico en el que adquirieron forma las diversas colecciones de libros del AT y dio comienzo el proceso de transmisión, traducción e interpretación del AT, hasta el momento de la formación del NT cristiano, por una parte, y del *corpus* de literatura rabínica por otro.

Los *orígenes del cristianismo* no han de ser buscados ya tanto en el mundo helenístico pagano, de las religiones mistéricas y del gnosticismo, cuanto en sus raíces judías, veterotestamentarias e intertestamentarias, sin olvidar, por otra parte, que el judaísmo de la época estaba ya muy helenizado.

Judaísmo y helenismo no han de ser percibidos ya tanto como dos polos opuestos; es preciso hablar más bien de un *«judaísmo helenístico»*, que integraba muchos elementos de la cultura griega en la tradición judía, sin sucumbir por ello ante el sincretismo pagano.

El judaísmo de la época helenística no ha de ser visto tampoco a través del prisma del *judaísmo «normativo»* de la época misnaica y talmúdica, y, mucho menos, desde prejuicios que convierten al judaísmo del período persa y helenístico en un fenómeno tardío, decadente y legalista, por comparación, por una parte, con la religión anterior de los profetas bíblicos y, por otra, con el cristianismo posterior. El judaísmo de los siglos anteriores a la destrucción de Jerusalén se caracteriza, antes bien, por la gran variedad de corrientes y de grupos sociales y la vitalidad de sus ideas y creencias, que no se pueden englobar bajo el calificativo de *«sectarias»*, pues no existía todavía una norma consensuada y, en consecuencia, un judaísmo normativo.

La época helenística, postclásica y postbíblica, caracterizada por el encuentro de las culturas de Oriente y Occidente, puso en contacto lenguas, tradiciones literarias y creencias religiosas. Este encuentro tuvo mayor incidencia en tierras de paso y en zonas fronterizas como son las de la geografía de Israel. El judaísmo helenístico fue un primer ensayo, fructífero y doloroso a la vez, de lo que poco después tuvo desarrollo en el cristianismo: la *simbiosis entre la cultura griega y la tradición bíblica* a través de la aceptación de unos componentes y el rechazo de otros de cada una de ellas.

4. La *formación de las colecciones canónicas y no canónicas*. Los siglos XVIII y XIX estudiaron con preferencia las obras y las épocas clásicas, con olvido de las arcaicas, tachadas de primitivas, y de las postclásicas, descalificadas, como la helenística, por sincretistas, barrocas y decadentes. El estudio de la Biblia ha solido reducirse también al estudio de los libros clásicos del judaísmo y del cristianismo, las respectivas colecciones de *libros canónicos*, ignorando o despreciando la restante literatura, en particular las obras apócrifas. Por otra parte, el estudio confesional de la Biblia llevado a cabo tanto por judíos como por cristianos no dejaba de poner también el énfasis en el estudio de los libros canónicos, con la práctica exclusión de los apócrifos. El estudio del judaísmo y del cristianismo ha estado muy centrado en las respectivas ortodoxias y corrientes centrales, representadas por el rabinismo de la Sinagoga y por la llamada Gran Iglesia.

El estudio de la Biblia hebrea ha de realizarse, por el contrario, dentro del amplio contexto de la literatura judía de la época persa y helenística, con particular atención al estudio de la *literatura apócrifa* o pseudoepígrafa, que imita y desarrolla la literatura canónica. Este tipo de estudio complementa y equilibra también la orientación confesional

de los estudios bíblicos, atentos casi exclusivamente a los libros del canon.

Antes de considerar la Biblia desde una perspectiva teológica, como la colección de los libros canónicos con exclusión de los apócrifos, es preciso considerar la Biblia, desde la perspectiva literaria e histórica, como una colección de libros de diversos géneros (jurídico, historiográfico, profético, sapiencial y apocalíptico), que dio origen a toda una *literatura de imitación* o *mímesis* de lo considerado ya clásico y, por otra parte, a todo un cuerpo de tradiciones de interpretación recogidas en la literatura rabínica y, debidamente cristianizadas, en el NT. Frente a las diversas clasificaciones posibles de los libros apócrifos por géneros, lengua, origen, ambiente, contenido, estatuto teológico, etc., este libro clasifica los libros apócrifos por su relación con los canónicos en todos los aspectos antes aludidos.

Por otra parte, la historia textual y literaria de la literatura canónica y apócrifa, tanto judía como cristiana, ha de ser considerada en *relación con la historia social e intelectual* de la época. Las colecciones de libros canónicos y apócrifos, el texto de los mismos y, sobre todo, la interpretación de sus contenidos, cobran perspectivas muy diferentes según se haga referencia a samaritanos, saduceos, fariseos, esenios, helenistas, judeo-cristianos, cristianos procedentes del paganismo, gnósticos judíos, gnósticos cristianos, etc.

No es posible seguir hablando de la existencia de un canon griego alejandrino, que fuera asumido por el cristianismo, ni tampoco de un *cierre del canon* en el sínodo de Yabneh a finales del s. I d.C. Algunos autores tienden a suponer que el canon hebreo del AT estaba ya prácticamente conformado a mediados del s. II a.C. No puede decirse, sin embargo, que por este camino se pueda llegar a una explicación satisfactoria del origen del canon cristiano del AT y de sus posibles antecedentes judíos entre los esenios o entre los judíos de la diáspora griega, que suponían la existencia de un canon todavía abierto o, al menos, no definitivamente cerrado.

Se ensayará en este libro una *historia del canon de la Biblia hebrea*, que corre paralela con la historia del Templo. La delimitación del espacio sagrado del Templo y la delimitación del espacio textual de las Escrituras canónicas corren parejas y tienen un desarrollo paralelo. Cabe distinguir cuatro períodos en la restauración y progresiva ampliación del Templo y del Libro sagrado: el canon de la Restauración tras el Exilio, el canon de la Restauración macabea tras la crisis helenista, el canon correspondiente a la ampliación del Templo en la época herodiana (ampliación de la Escritura por vía oral entre los fariseos o por vía escrita entre esenios y helenistas), y, finalmente, el canon de la Restauración farisea tras la catástrofe del año 70.

El estudio crítico de la Biblia, guiado por el espíritu de la Ilustración, ha atendido preferentemente al análisis de las fuentes literarias y de los orígenes históricos de la tradición bíblica y muy poco al conocimiento de los desarrollos posteriores de la propia tradición bíblica. Sin embargo, la Biblia, el Libro de la Vida, como el Árbol paradisíaco de la Vida, exige ser conocido y explicado *tanto o más por sus frutos que por sus raíces.*

Los estudiosos de la Biblia utilizan para su trabajo ediciones del texto hebreo de los libros del AT (BHS) y ediciones del texto griego del NT. Sin embargo, la Biblia hebrea nunca fue editada y leída como un libro suelto y absolutamente independiente, al modo como la edita y lee la crítica moderna. La Biblia hebrea nunca estuvo separada de otros textos copiados y leídos conjuntamente con el texto bíblico. Basta observar una edición rabínica de la Biblia para caer en la cuenta de que el judío no tiene ante sus ojos únicamente el texto bíblico; éste se halla impreso en el centro de la página, a la manera de una cita o texto de referencia, rodeado por otros textos impresos en columnas paralelas y en la parte superior e inferior de la misma página (las versiones arameas o targumim, textos talmúdicos y comentarios rabínicos). El judío lee la Biblia *dentro del contexto de toda una tradición*, que conforma el judaísmo; lee la Torah escrita a la luz de la Torah oral. De igual modo la Biblia cristiana concluye con los libros del NT, de modo que el cristiano lee el conjunto de la Biblia desde la perspectiva de su final y de los libros que recogen la tradición que dio origen al cristianismo.

El tipo de estudio aquí propugnado complementa y equilibra la orientación crítica de los estudios bíblicos, y trata de revalorizar un campo de los mismos, dejado tradicionalmente en manos de los estudiosos del rabinismo o de la historia de la teología cristiana: el campo de la historia de la interpretación bíblica, que abarca desde la exégesis practicada dentro de la propia Biblia hasta la exégesis desarrollada en la literatura judía y cristiana, rabínica y patrística, pasando por la exégesis contenida en toda la llamada literatura intertestamental y apócrifa. El estudio de la exégesis judía y cristiana obliga además a una reflexión sobre el tipo de hermenéutica que sostiene a ambas.

Cuando la redacción de este libro estaba ya muy avanzada, he tenido la satisfacción de leer un artículo del profesor J. L. Kugel, de la Universidad de Harvard, titulado «La Biblia en la Universidad» (1990), en el que, tras criticar la enseñanza actual de la Biblia, que mezcla planteamientos de la ciencia histórico-literaria con determinadas posiciones de índole confesional, sobre todo protestante, señala que los estudios bíblicos han de tener por objeto contar la historia de cómo se formó la Biblia y cómo se transmitió, leyó e interpretó, desde la formación de las colecciones bíblicas hasta los tiempos en los que estas colecciones se convirtieron en la *Miqra'* o *Tanak* de los judíos y en la *Biblia* de los cristianos [2].

2. J. L. Kugel, «The Bible in the University», *The Hebrew Bible and Its Interpreters*, eds. W. H. Propp-B. Halpern-D. N. Freedman, Winona Late, Indiana 1990, 143-165 (160-1).

La exégesis crítica, incluso la aparentemente más laica, no ha dejado de estar muy influida por la distinción protestante entre la Palabra de Dios contenida en la Escritura y las palabras meramente humanas contenidas en las interpretaciones posteriores y en los dogmas de la Iglesia cristiana o, para el caso, de la Sinagoga judía. Bajo esta perspectiva, la exégesis crítica concede mayor importancia a los oráculos atribuidos al profeta Isaías que a otros que aparecen añadidos en el libro que lleva su nombre. La exégesis ha de abstenerse, sin embargo, de dar primacía al antes o al después de los textos bíblicos, sobre todo si los criterios de preferencia son ajenos a los textos y a la tradición bíblica. Kugel describe con toda claridad el propósito que ha de dirigir el estudio de la Biblia y al que pretende atenerse este libro: «describir el desarrollo de la Biblia desde sus orígenes en el mundo vital e intelectual del antiguo Israel hasta su institucionalización en la vida y en el mundo intelectual de comienzos del judaísmo y del cristianismo» (Kugel 163).

Kugel se ciñe al campo de la Biblia hebrea y de la exégesis judía. No desarrolla el campo de la historia y crítica del texto, sino en tanto en cuanto pueda suministrar datos para una historia de la exégesis. La tradición bíblica es, sin embargo, en primer lugar transmisión de la materialidad del propio texto de la Biblia: el *sentido de la Escritura* está comprimido en los *caracteres de escritura*.

5. El campo de *la crítica textual* es el terreno predilecto del espíritu del Renacimiento y de la Ilustración. A él se dedica la parte central de este trabajo y, sin duda, la más cuidada. Se cuenta en ella la historia del texto bíblico remontando el curso de la historia. La investigación moderna hubo de rehacer la historia textual de la Biblia partiendo de las modernas ediciones de la Biblia hasta alcanzar (a través de los manuscritos medievales, las recensiones del período bizantino, las versiones judías y los nuevos manuscritos de Qumrán) el nivel de los textos más antiguos conservados y, en la medida de lo posible, reconstruir el texto más próximo al original de los autores bíblicos.

En principio, la crítica textual de los textos canónicos no difiere de la de los textos clásicos. El objetivo último es tratar de reconstruir el texto de las obras de los autores bíblicos tal como salieron de las manos de éstos. Las diferencias posibles entre la crítica textual de los textos clásicos y la de las Escrituras bíblicas se deben a la extrema complejidad de la transmisión de los textos bíblicos, incrementada sobre todo por la existencia de numerosas versiones y recensiones antiguas. Por otra parte, los textos religiosos adquieren nuevo valor en todas y en cada una de las etapas de su larga transmisión textual y no son sólo válidos en la forma que se puede considerar original y más antigua. La crítica bíblica se debate entre la fidelidad al texto original y antiguo, que más nos aproxima a la revelación de Moisés y de Jesús de Nazaret, y la fidelidad, por otra parte, a la tradición posterior constitutiva del judaísmo y del cristianismo. La primera de estas preocupaciones, la

vuelta a la palabra original de los grandes *fundadores*, que fundamenta el valor *inspirado* de la *Escritura*, corresponde a la preocupación científica por desenterrar el texto más antiguo del fondo de textos conservados de la antigüedad. Curiosamente ésta es una preocupación que, desde perspectivas diferentes, comparten los «fundamentalistas» y los críticos. La segunda preocupación afecta a algo irrenunciable para un lector judío o cristiano de la Biblia: la conservación y el aprecio de la *Tradición* de los *'Abot* (*Padres*) judíos y de los *Padres* de la Iglesia, pues esta Tradición determina la extensión del canon bíblico y la interpretación *canónica* de la Escritura. Esta preocupación es ajena al crítico científico, que pone entre paréntesis o desprecia a veces esta tradición, considerándola como un desarrollo dogmático que desvirtúa los textos originales.

En este campo de la crítica textual, eminentemente positivo, este libro trata de ofrecer no sólo los resultados de la investigación actual, sino de presentar también los caminos, fallidos a veces y tortuosos casi siempre, por los que ha avanzado y avanza la investigación moderna. Se presenta el plato cocinado y se ofrece también la receta de cocina, para que el estudiante y el lector puedan entrar ellos mismos en los secretos del hervidero que es la investigación moderna y conocer los ingredientes que los investigadores utilizan en sus mezclas, iniciándose de este modo en los misterios de la razón investigadora.

En trabajos anteriores sobre el texto de los libros históricos del AT he llamado la atención sobre un caso extremo, y por ello no muy frecuente, pero que constituye el mejor ejemplo de cómo la Biblia es trilingüe, no sólo en la interpretación, sino también en el texto, y cómo este carácter trilingüe permite trazar una senda de *aproximación a formas antiguas del texto bíblico*. Se trata de aquellos casos en los que el texto latino antiguo (*Vetus latina*) traduce el texto griego de la versión de los LXX, que a su vez traducía un texto hebreo diferente del tradicional o masorético; estos textos en griego y en hebreo se perdieron, desplazados por las corrientes textuales oficiales, y sólo han sobrevivido en variantes del texto latino antiguo. La lengua inglesa permite formular esta idea en un título conciso, que expresa el cauce de aproximación al texto «antiguo» hebreo a través de los textos antiguos latino y griego: «From the Old Latin through the Old Greek to the Old Hebrew» [3].

Ante la extrañeza que ello pueda provocar, se puede recordar aquí un caso significativo de cómo fenómenos similares pueden ocurrir también en los tiempos modernos. Hace pocos años se publicó en Alemania el texto del discurso que hubiera pronunciado A. Einstein de haber asistido al acto de recepción del premio Nobel de física en Estocolmo en 1921. Einstein se hallaba por aquellos días en la Universidad de

3. J. Trebolle, «From the 'Old Latin' through the 'Old Greek' to the 'Old Hebrew' (2 Kgs 10,23-25)», *Textus* XI (Jerusalem, The Hebrew University, 1984), 17-36.

Kyoto donde pronunció un discurso en alemán, del que no dejó texto alguno escrito. Un discípulo japonés de Einstein tradujo para el publico asistente la conferencia y tomó notas muy detalladas, que publicó dos años más tarde en japonés. Este texto fue traducido al inglés en 1982 (*Physics today* 8, 1982). Sobre esta versión inglesa se hizo la traducción alemana publicada en 1983. Cabe preguntarse si, después de tantas traducciones (del alemán al japonés, de éste al inglés, y de éste al alemán), Einstein reconocería como suyo el texto ahora publicado en su lengua original. Es seguro que la expresión primera ha sufrido muchos cambios, pero el contenido de lo publicado es lo bastante importante como para merecer la atención de los científicos. De modo similar, lecturas de un texto hebreo perdido pueden ser reconstruidas en ocasiones sobre la base de un texto latino, que traduce fielmente el texto, parcialmente perdido, de la versión de los LXX, el cual era fiel traducción de aquel texto hebreo. El hecho de que algunos manuscritos de Qumrán representen esta tradición textual perdida confirma lo acertado de la hipótesis incluso en aquellos casos en los que no hay evidencia entre los manuscritos de Qumrán.

El estudio de los manuscritos de la Cueva IV de Qumrán ha revalorizado *el testimonio de las versiones antiguas* como cauce de aproximación a formas del texto hebreo perdidas, que ahora reaparecen parcialmente entre los fragmentos de Qumrán. En este sentido se dedica un apartado especial a un fenómeno nuevo y rico en consecuencias: bastantes de los libros del AT conocieron *ediciones sucesivas* y eran transmitidos en *formas textuales diferentes*, que tenían libre circulación en los diversos centros geográficos del judaísmo y entre los diversos grupos judíos de la época pre-rabínica y pre-cristiana. Los manuscritos bíblicos de Qumrán editados más recientemente han sacado a la luz nuevos textos, que es preciso calificar como *«fronterizos»*, pues se encuentran a mitad de camino entre el texto bíblico propiamente dicho y el texto parafrástico, que puede conservar elementos antiguos o añadir otros recientes. El *pluralismo literario y textual* de los libros bíblicos responde al pluralismo, ya aludido, de la sociedad judía en las épocas persa y helenística.

Se insistirá en diversas ocasiones en que no es posible resolver adecuadamente las cuestiones relativas a la formación literaria de los libros bíblicos (crítica de fuentes, tradiciones y redacciones), sin tener en cuenta al mismo tiempo los datos y los criterios de la historia y crítica del texto. La teoría literaria establece una distinción nítida y clara entre el proceso de *formación* literaria de un libro y la *transmisión* e *interpretación* de su texto, pero la práctica del análisis demuestra que estos tres campos se rozan y superponen continuamente, de modo que no es posible alcanzar una solución satisfactoria de los problemas si no es a través de un *diálogo interdisciplinar entre los estudiosos de la crítica literaria, la crítica textual y la historia de la interpretación.* Los principios y métodos de la crítica textual no varían, pero la aplicación de los mismos es diferente según se conciba la historia del texto bíblico como una línea única y recta de transmisión o como haces de líneas procedentes de muy diversas fuentes y muy cruzadas las unas con las otras. La historia de la crítica bíblica moderna ha conocido diversos movimientos y tendencias: unos más favorables a la crítica literaria (de fuentes, tradiciones y redacciones), y otros más reacios a la misma y propensos a marcar distancias entre la crítica textual y la crítica literaria; unos más inclinados a la reconstrucción de los textos y formas literarias «originales», y otros más escépticos respecto a esta posibilidad y con una mayor tendencia a resaltar la validez de la tradición textual y literaria; unos más inclinados a seguir el texto hebreo masorético y otros más dispuestos a corregir sus posibles errores y a reconocer la validez de tradiciones textuales alternativas; unos más convencidos de la posibilidad del uso crítico, incluso como fuente histórica, de las versiones y otros no menos convencidos del carácter targúmico y exegético de las variantes de las mismas, etc.

Lo cierto es que, a la hora de hacer historia, tratándose de libros *que presentan dos formas de texto diferentes, correspondientes a dos* ediciones diferentes, no es prudente apoyarse en los pasajes incorporados al texto en la segunda edición del libro. Tal es el caso de la versión amplia del libro de Jeremías transmitida por el TM y tal es el caso, por citar un ejemplo, del pasaje de Jr 39,4-13. La comparación entre los textos breve (LXX) y amplio (TM) permitirá conocer las características de la segunda edición, «corregida y aumentada», y hará posible a la vez el practicar una exégesis integral, horizontal y genética a un tiempo, sobre las dos formas de texto.

6. *Interpretación y hermenéutica.* Conocido el texto en sus diferentes formas, épocas y lugares, y también en la forma más original posible, es el momento de dirigir la atención al vasto campo de la interpretación bíblica. No es objeto de este libro, como tampoco de los estudios bíblicos propiamente dichos, hacer una *historia de la exégesis rabínica y cristiana* de la Biblia. Las palabras de Jaroslav Pelikan en su obra clásica, *La tradición cristiana. Historia del desarrollo de la enseñanza doctrinal*, tienen aquí mayor aplicación incluso que en la misma obra de Pelikan: «La historia de la interpretación bíblica y el desarrollo de la hermenéutica merecen un estudio por sí mismo y no nos conciernen aquí directamente» [4]. El estudio de la literatura bíblica ha de ser siempre y ante todo lectura y relectura (Misnah = «repetición») de los propios textos bíblicos. El objetivo de este libro no puede ser, sin embargo, el de hacer exégesis ni tampoco el de presentar los contenidos de la exégesis judía o cristiana.

4. J. Pelikan, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*, I. *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, Chicago-London 1971, 6.

En la parte correspondiente a la hermenéutica cristiana se llama la atención de modo particular sobre el problema que para el cristianismo representaba *la doble herencia recibida, judía y pagana*: el AT y la filosofía griega. Se trata de descubrir también los caminos que la Gran Iglesia y otras corrientes marginales o marginadas del cristianismo siguieron con el fin de integrar, depurar o rechazar unos aspectos u otros de aquella doble *praeparatio evangelica*. En el contexto de la polémica sobre la primacía histórica de la ortodoxia o de la heterodoxia y de las muchas corrientes cristianas que iniciaron su andadura y quedaron a mitad de camino o se desviaron de la corriente central, se fija aquí la atención de modo particular en el *judeocristianismo*, como elemento catalizador en el paso de la exégesis judía a la exégesis cristiana, y en la peculiar exégesis que el *gnosticismo* hacía de pasajes y de motivos veterotestamentarios y judíos.

La presentación que aquí se hace de la hermenéutica judía y cristiana toma *como hilo conductor* la dicotomía entre una interpretación de corte literal e histórico y otra de sentido alegórico y espiritual (entre *pĕšaṭ* y *dĕraš*). Esta *dialéctica entre la letra y el sentido* pone en movimiento la exégesis medieval, judía y cristiana. La misma dialéctica mueve también a la hermenéutica moderna, que oscila entre el análisis histórico-filológico más positivista, hijo de la hermenéutica iluminista, y la necesidad de dar sentido y proyección actuales a los grandes mitos, leyendas, tradiciones y textos de los clásicos, conforme al ideal de la hermenéutica romántica y postcrítica.

No se hace más que apuntar apenas cuestiones esenciales para la historia y la comprensión de la Biblia: los *presupuestos hermenéuticos* y los *métodos de interpretación* desarrollados en los propios libros bíblicos y en la literatura judía y cristiana contemporánea o inmediatamente posterior; la visión global y de detalle que la *Tanak* y el conjunto formado por el AT y NT adquieren en el judaísmo y en el cristianismo respectivamente; las grandes líneas de la interpretación judía y cristiana; la incorporación o el rechazo de elementos procedentes de la filosofía, religión y literatura del mundo persa primeramente y del mundo greco-romano después, etc.

La formación de los textos neotestamentarios y la interpretación que éstos hacen del AT sólo es comprensible si se tiene un conocimiento previo de los procedimientos y de las tradiciones exegéticas de la hermenéutica judía. Sin embargo, la exégesis judía no ha de ser estudiada en función de una mejor comprensión de las fuentes cristianas. La *hermenéutica judía*, haláquica y haggádica, tiene entidad por sí misma. Constituye el núcleo mismo del judaísmo, que se define como la religión de la doble Torah: la Torah escrita, constituida por la *Tanak*, y la Torah oral, integrada por el cuerpo de interpretaciones autorizadas de la Tanak (la Misnah y el Talmud).

De igual modo el estudio de la *hermenéutica cristiana* consiste en ahondar en la esencia misma del cristianismo como religión de la

«nueva» Alianza fundada sobre la «antigua»: la Biblia cristiana es a la vez «Antiguo» y «Nuevo» Testamento («Alianza/Testamento», *diathēkē, foedus/testamentum*).

7. *Biblia judía y Biblia cristiana.* Este libro no deja de tener una tesis de fondo. Existe una correspondencia entre las líneas por las que discurre la formación y transmisión de los libros de judíos y cristianos y los cauces de formación y difusión del judaísmo y del cristianismo. Los primeros escritos de los cristianos tenían todo el aspecto de ser unos textos más de la literatura judía y el cristianismo parecía ser una secta más de las existentes en el judaísmo de la época anterior al año 70 d.C. Sin embargo, esta sola constatación resulta insuficiente para explicar «el origen, ser y existir» (parafraseando el título de un libro de Américo Castro) de los cristianos en relación con la literatura judía y con el judaísmo de la época. Desde el primer momento los cristianos acogieron y transmitieron, como propios, libros, textos e interpretaciones de los diferentes grupos judíos; el cristianismo incorporó también desde el principio adeptos de todos estos grupos: samaritanos, esenios, helenistas e incluso fariseos y saduceos y otros varios. Los primeros cristianos no constituían un nuevo grupo de «separados», como eran los fariseos (*pĕrušim*=separados) o los esenios retirados al desierto de Qumrán. La decisión de Pedro de permanecer en Jerusalén tras la muerte de Jesús y de tomar más tarde el camino hacia la costa mediterránea y, en definitiva, hacia la misión entre los gentiles, contrasta con la decisión del Maestro de Justicia de conducir a su comunidad esenia al desierto de Judá [5].

La investigación reciente no ha cesado de encontrar paralelos entre los textos neotestamentarios y los escritos esenios u otros, conocidos ahora a través de los manuscritos del Mar Muerto. Cabe decir que no existe en el NT una expresión literaria, una referencia a una institución, a un rito o a una norma ética, ni tampoco una idea o un símbolo teológico, que no tenga antecedentes en el AT y en la literatura judía «intertestamentaria» (cf., sin embargo, pp. 35-37). Es sintomático que se haya querido relacionar a Jesús con los esenios y reducir el cristianismo a «un esenismo que alcanzó el éxito», conforme a la afortunada frase de Renan. La investigación actual reconoce, sin embargo, tanto o más el peso de las divergencias. En los primeros años de estudio de los manuscritos bíblicos de Qumrán se prestaba mayor atención a las coincidencias de los nuevos manuscritos con el TM o con LXX; hoy se reconoce que es preciso atender también a las divergencias y a las idiosincrasias de cada texto. De igual modo, en el estudio socio-religioso es preciso reconocer el peso de las divergencias entre el grupo cristiano y los demás grupos judíos; la figura de Jesús se aproxima, en

5. W. H. C. Frend, *The Rise of Christianity*, Philadelphia 1984, 86.

definitiva, más a la de un fariseo que a la de un esenio y se retrotrae, sobre todo, a las figuras de los profetas bíblicos.

La investigación sobre los paralelos existentes entre el NT y Qumrán se ha centrado en el estudio de numerosas cuestiones de detalle. Sin embargo, si después de observar los árboles se trata de otear el bosque, es decir, si se comparan bibliotecas o colecciones de libros y no sólo versículos sueltos de unos libros y de otros, se divisan dos panoramas contrapuestos. El judaísmo fariseo, el grupo judío más abierto y dinámico, evoluciona, sin embargo, ya antes de la época de Yabneh, hacia el establecimiento de un canon bíblico cerrado, excluyente de las obras declaradas «apócrifas» de otros grupos e incluso del propio grupo fariseo, y hacia la *fijación* de un texto bíblico único y de una tradición autorizada de interpretación oral, con exclusión o abandono de otras formas de texto bíblico y de las tradiciones de interpretación de otros grupos judíos. Por otra parte, el cristianismo aparece como un grupo marginal del judaísmo, que acoge, sin embargo, desde el primer momento todas las formas de texto bíblico (hebreas, arameas y griegas) y todas las obras y géneros literarios, que circulaban entre los diferentes grupos judíos, e integra en su seno a judíos adeptos de todas las tendencias y procedencias. Se puede decir que, antes de entrar en simbiosis con el vasto mundo greco-romano y de llevar a cabo todo un sincretismo de elementos judíos y paganos, el cristianismo operó una primera amalgama, no menos significativa, de todos los componentes literarios, socio-religiosos y teológicos del judaísmo de la época.

La conciencia que los primeros cristianos tenían de constituir el «verdadero Israel» coincide con la que de sí mismos tenían los miembros de la comunidad de Qumrán o podían reclamar para sí los fariseos, pero los cristianos tenían la pretensión de representar al «todo Israel» y de ser los herederos de todos los judaísmos posibles, especialmente de aquellos que pronto dejaron de tener cabida en el judaísmo oficial de los rabinos. Es significativo que hasta la segunda generación cristiana, la de los discípulos de Pablo, no dejaran de entrar en el cristianismo elementos provenientes del esenismo, o que esta segunda generación conociera una vuelta a elementos rituales veterotestamentarios procedentes del saduceísmo.

En este libro se presta gran importancia al hecho de que los cristianos incorporaron y conservaron la Biblia griega de los LXX y gran parte de las obras apócrifas judías, abandonadas muy pronto por el judaísmo rabínico (los cristianos no dejaron de prestar atención también a obras características del judaísmo oficial, como las versiones de Aquila, Símmaco y Teodoción). Aquellas obras entraron en el cristianismo de manos de grupos muy diversos (helenistas, esenios, samaritanos, saduceos, fariseos, celotas, etc.). Tales obras introdujeron en el cristianismo tendencias e ideas muy dispares, de carácter sapiencial y filosófico, apocalíptico, mesiánico, celota, etc. Es un error enfrentar a un Jesús y a unos cristianos «apocalípticos», próximos al grupo esenio,

con unos fariseos «legalistas» y unos saduceos «ritualistas». Todos estos grupos estaban tocados por igual de ideas apocalípticas y, a la vez, de preocupaciones de carácter legal y ritual, y participaban de un modo u otro del ambiente helenístico que les rodeaba. El cristianismo intenta una síntesis dialéctica de estos elementos, superándolos (*Aufhebung*) a todos. Lleva a cabo un triple abandono y una triple transformación. Abandona muy pronto el Templo, pero transforma e incorpora muchas de las tradiciones rituales veterotestamentarias y sadoquitas (como tendrá que hacer también de otra manera el rabinismo fariseo); abandona la práctica de la Torah, que transforma progresivamente en una alegoría de la nueva Alianza, y abandona también la esperanza apocalíptica en una «restauración de Israel», que trastoca por una «escatología realizada» inaugurada por la venida de Cristo el Mesías.

Así, pues, el judaísmo terminó por cerrar filas en torno a los dirigentes de la corriente farisea, quienes emprendieron una serie de acciones encaminadas a unificar el judaísmo. De la pluralidad de libros, de textos y de interpretaciones, y de un pluralismo de corrientes y de grupos socio-religiosos, se pasó a una unidad y a un monolitismo literario y socio-religioso (aunque no dejaran de existir por ello diferencias dentro del marco del rabinismo). La historia literaria y textual de la Biblia judía es la historia de la reducción de una pluralidad de libros, de textos y de interpretaciones a un canon, un texto y una interpretación autorizada. La historia del judaísmo es también la historia del triunfo de la corriente farisea, que desbancó a otros grupos y a otras formas de judaísmo. Entre estos «judaísmos fallidos» el samaritanismo fue el único que tuvo un cierto desarrollo, mientras que el saduceísmo y el esenismo, que habían conocido un gran esplendor [6], quedaron totalmente olvidados. Saduceos, esenios, celotas y otros grupos judíos abandonaron la historia y gran parte de su literatura fue conservada sólo a través de la tradición cristiana.

Con un criterio más amplio y abierto que el del judaísmo fariseo, los cristianos recogieron muchos de los libros judíos relegados por el judaísmo rabínico, algunos incluso de extracción farisea. Los cristianos incorporaron a su Biblia los libros llamados deuterocanónicos y conservaron muchos de los libros apócrifos, algunos de los cuales gozaron de gran autoridad en diversas iglesias. Asumieron también todas las formas de texto en circulación, con todo tipo de variantes y según el texto de unas ediciones u otras, (p. ej., en el libro de Job). Se sirvieron de todos los géneros literarios de la literatura judía, muchos de ellos abandonados por la literatura rabínica posterior. Se puede decir en un cierto sentido que el judaísmo triunfante y normativo, formado en la época de la Misnah y del Talmud, nació con una cierta posterioridad respecto

6. H. Stegemann expresa la opinión de que el esenismo representaba la corriente central del judaísmo en el s. II a.C. H. Stegemann, «The Qumran Essenes as a Local Group of a Widespread Movement», *Congreso sobre los Manuscritos del Mar Muerto. Madrid 1991*, Madrid 1992.

al cristianismo. Éste conserva muchos elementos del judaísmo anterior y desarrolla líneas de continuidad respecto a las tradiciones veterotestamentarias y a las tradiciones judías de la época persa y helenística, que el propio judaísmo rabínico abandonó o dejó de desarrollar.

La incorporación de elementos judíos tan dispares dentro del cristianismo acarreó a éste el arrastrar consigo un germen de disensiones, que, unido al supuesto por la incorporación de sectores muy diversos del mundo greco-romano, no podía menos que provocar la aparición continua de numerosas «herejías». Estas no fueron en muchas ocasiones verdaderas disensiones respecto a una ortodoxia, que todavía no estaba establecida, sino anticipaciones o aproximaciones fallidas, que sirvieron a la corriente central del cristianismo para definir las grandes líneas por las que éste había de moverse (cf. p. 253-255).

8. *Religión judía y religión cristiana.* Desde la perspectiva de la historia de las religiones, el judaísmo y el cristianismo se presentan como *dos religiones emanadas de la misma religión bíblica*, pero divergentes en sus líneas de desarrollo por una diferente perspectiva en la interpretación de la literatura y de la religión bíblicas: en el binomio «la Ley y los Profetas» el judaísmo pone el acento en la Ley o Torah de Moisés y el cristianismo en los Profetas que anuncian a Cristo el Mesías. Judaísmo y cristianismo son dos síntesis y dos desarrollos diferentes de lo representado por la Ley y los Profetas. El judaísmo se inspira preferentemente en el Génesis y desarrolla una religión del cumplimiento de la Ley; el cristianismo se orienta más hacia un Apocalipsis y desarrolla una religión de la esperanza de salvación apocalíptica. El judaísmo desarrolla la Ley a través de una tradición oral de valor parangonable a la Ley escrita; la interpretación de la Ley por los Sabios de Israel sustituye a la palabra de los Profetas que ha cesado en Israel. Por su parte, el cristianismo escribe un NT que se presenta como el cumplimiento de las Profecías bíblicas y como la consumación de la Ley.

El judío tiende a identificar el judaísmo con la religión bíblica. El cristiano tiende a considerar también que el judaísmo es efectivamente una prolongación de la religión bíblica, pero afirma al mismo tiempo que el AT tiene su verdadera culminación en el cristianismo y no en el judaísmo. Por otra parte, el crítico moderno tiende a aislar al AT de la tradición posterior, judía y cristiana, y a considerarlo como el testimonio de una religión del antiguo Oriente.

La colección de textos que forma el AT presentaba una estructura abierta, que permitía un desarrollo oral o escrito y exigía al mismo tiempo un esfuerzo de interpretación constante, lo que dio lugar a la creación de la Torah oral y de la literatura apócrifa. La Torah o Pentateuco presenta una promesa abierta, con un final inconcluso; el *cumplimiento de la Torah* es condición indispensable para acelerar el *cumplimiento de la Promesa.* El judaísmo desarrolló por ello todo un cuerpo de literatura, centrado en la observancia y el cumplimiento jurídico de

la Torah. El cristianismo desarrolló otro cuerpo de literatura, más dirigido hacia el cumplimiento de la Promesa en Cristo.

El cuerpo de literatura desarrollado por el judaísmo rabínico, la Misnah y el Talmud, puede ser considerado tan «nuevo» respecto a la literatura judía de la época precedente, como lo es, desde una perspectiva más profética y apocalíptica, el «Nuevo» Testamento. Los grupos judíos más anclados en la antigua Torah sacerdotal, como eran los samaritanos y saduceos, acusaban a fariseos y a esenios de introducir una nueva Ley y unas nuevas leyes, en definitiva, una nueva Biblia. Por otra parte, el NT parece hallarse más anclado en los géneros literarios y en la apocalíptica del período anterior al año 70 que la literatura propia del judaísmo, la Misnah y el Talmud. El NT imita más al AT en la estructura, géneros, motivos, etc.; la literatura del judaísmo rabínico, posterior al NT cristiano, rompe en realidad con los géneros, temas y motivos característicos de la literatura intertestamental, y se convierte en una especie de centón (género muy propio de la época) de interpretaciones sobre versos y capítulos de la Escritura.

Cabe afirmar que la historia no ha conocido más que dos Biblias, que puedan considerarse tales: la Biblia rabínica, que incluye la Torah oral, y la Biblia cristiana, que añade el NT. Pudo haberse formado una tercera, la Biblia gnóstica, pero no pasó de ser un intento fallido, como lo fue la misma religión gnóstica. La Biblia «a secas», es decir, el AT suelto e independiente tal como lo estudia hoy la crítica moderna en la *Biblia Hebraica*, no ha existido nunca. Cabe decir que, antes de la formación de las tradiciones rabínicas y cristianas, existió una colección de escritos sagrados de la antigua religión de Israel. Sin embargo, esta colección comenzó a formarse al mismo tiempo que se integraba en una tradición judía, que desde el primer instante la acompañó, señalando los límites de la colección, el texto de cada libro y los cauces de interpretación de los mismos.

Tanto en el judaísmo como en el cristianismo no se puede hablar de la existencia de una «Biblia» hasta el momento en el que empieza a ser delimitado un canon bíblico. Esto no sucede hasta el momento en el que ha comenzado a tomar cuerpo también una tradición de interpretación, que empieza ella misma a tener valor autoritativo y canónico. En el judaísmo el proceso de cierre del canon de las Escrituras y de formación paralela de la tradición oral se sitúa básicamente entre el s. II a.C. y el s. II d.C. En el cristianismo este proceso se consuma prácticamente a finales del s. II, cuando el núcleo básico de los libros del NT acompaña ya al conjunto formado por el AT. En el judaísmo la Misnah y el Talmud no forman parte de las Escrituras, pero constituyen el canon de interpretación de las mismas. En el cristianismo, por el contrario, el NT entra a formar parte integrante del canon de las Escrituras y constituye a la vez el canon de interpretación del AT.

La crítica moderna estudia la religión bíblica como una religión del mundo oriental antiguo. Analiza los textos bíblicos en la forma que és-

tos tenían antes de que, todos juntos, integraran la Biblia, es decir, cuando no constituían todavía más que escritos sueltos, reunidos a lo sumo en pequeñas colecciones de contenido jurídico, narrativo, profético o sapiencial. Esta perspectiva crítica desacraliza los textos bíblicos y los desliga de los credos posteriores, judío y cristiano. Contra esta visión crítica, que desintegra la Biblia en sus piezas originales, se alzan hoy voces que desde posiciones confesionales, a veces decididamente conservadoras, reclaman una visión canónica de la Biblia («una crítica desde el Canon»), y también desde perspectivas puramente literarias, que abogan por una consideración «holística» y estructural de la Biblia.

El crítico moderno del AT que aísla su parcela de estudio de toda tradición interpretativa posterior, judía o cristiana, puede considerar que los escritos sueltos recogidos en la colección del AT y el proceso que conduce a la constitución del mismo, pueden ser objeto de un estudio literario y teológico, desprovisto incluso de connotaciones judías o neotestamentarias. Son numerosos los ensayos de «Teología del AT», que no dejan de tener, sin embargo, una inspiración y una orientación *más o menos cristiana.*

La consideración del AT como *Biblia Hebraica*, independiente y autónoma, procede en gran medida de la Reforma y de la Ilustración, más que del propio judaísmo. El protestantismo tiende a considerar el AT con independencia del NT, como dos polos opuestos que representan respectivamente la Ley y la Gracia. La crítica bíblica, hija de la Ilustración, tiende a considerar la literatura bíblica en relación con las demás literaturas del Antiguo Oriente, aislándola de sus desarrollos canónicos posteriores a manos de rabinos y de santos Padres. Es significativo el hecho de que en el protestantismo haya podido tener desarrollo una «Teología bíblica» del AT, más o menos independiente del NT (Zimmerli, etc.). El catolicismo no ha conocido apenas este desarrollo y el judaísmo no conoce en absoluto una teología de la *Tanak*, independiente de la tradición judía.

Así, pues, la cuestión de las relaciones entre las dos *Biblias* históricas, la rabínica y la cristiana, y de ambas con la *Tanak* o «Antiguo Testamento», constituye el problema central de la hermenéutica bíblica y, al mismo tiempo, el problema de la relación entre las tres religiones que distinguen los fenomenólogos e historiadores de la religión: la religión del antiguo Israel, la religión judía y la religión cristiana. El judío tiende a identificar religión de Israel y religión judía; el cristiano tiende a olvidar la derivación judía de la religión bíblica y a considerar la religión cristiana como la verdadera heredera de ésta; el crítico moderno tiende a establecer diferencias y discontinuidades, olvidando que la tradición religiosa y, muy en particular, la tradición bíblica es un *continuum*, que, a pesar de las distancias geográficas y temporales, discurre desde Abrahán hasta Hillel y Jesús de Nazaret y se perpetúa en la Iglesia y en la Sinagoga.

La relación entre AT y NT no es *uno* de los problemas de la teología cristiana, sino *el* problema teológico y cristiano por excelencia. Obliga a señalar los límites de lo que es cristiano y de lo que no lo es. A partir del s. II d.C. el cristianismo aceptó definitivamente el AT como parte integrante de las Escrituras cristianas, pero quedó planteado, y sin una verdadera resolución, el problema de cómo interpretarlas adecuadamente desde una perspectiva cristiana. La interpretación cristiana del AT y la misma aceptación del AT en el cristianismo han sido y siguen siendo objeto de discusión. Determinadas corrientes han tomado posiciones que no hacen sino resucitar el rechazo marcionita del AT.

La hermenéutica bíblica moderna se debate desde el s. XVII entre una consideración «ilustrada» y una consideración «pietista» de la Biblia. La primera estudia la Biblia como un libro más de la antigüedad, bajo una perspectiva puramente histórico-crítica (al modo de Wrede), lo más descontextualizada posible de los presupuestos del intérprete y absolutamente alejada de toda aplicación y actualización a través de una teología bíblica para los tiempos presentes. La hermenéutica pietista y romántica no concibe, por el contrario, una interpretación descontextualizada, *sino inmersa en una tradición y destinada a una actualización*. Se supone que la primera tiene su lugar en las cátedras de las universidades y la segunda en los púlpitos de las iglesias y sinagogas. La Biblia se resiste a esta división del trabajo: su persistente influjo en el curso de la historia (*Wirkungsgeschichte*) y su presencia soterrada en toda filosofía de la historia o en toda utopía ahistórica, impiden convertirla en pieza de museo y de estudio arqueológico o recluirla en las genizas y trasteros de sacristía; su consistencia textual, literaria, histórica y religiosa resiste mejor la crítica racional que muchos de los fideísmos con los que muchos pretenden defenderla.

La aproximación crítica y moderna a la Biblia no hace sino reavivar los primeros encuentros, y el primer desencuentro, del judaísmo y del cristianismo con la crítica racional de los griegos en tiempos del helenismo. El reto de la hermenéutica bíblica sigue siendo el *de introducir el dis-curso racional en el curso de la tradición bíblica.* La hermenéutica postmoderna y postcrítica (Heidegger, Gadamer, Ricoeur) persigue un equilibrio entre la ciencia crítica y la con-ciencia tradicional. Este libro concluye con un breve capítulo sobre algunos aspectos de la hermenéutica contemporánea, cuyo conocimiento es presupuesto necesario para todo ejercicio hermenéutico de comprensión de textos, especialmente de los textos clásicos y religiosos antiguos. Tanto la aproximación crítica como la aproximación pietista y creyente al mundo de la Biblia suponen la toma de conciencia previa de toda la serie de presupuestos, que a los nacidos tras la Ilustración y en las postrimerías de la modernidad nos acompaña necesariamente en nuestro acercamiento a los textos del mundo de la premodernidad, al que pertenecen los grandes textos clásicos y bíblicos, cuyos mitos, símbolos y alegorías siguen encerrando significados, que, más allá de un esfuerzo de *explicación* crítica están exigiendo un esfuerzo de *comprensión* de su radical alteri-

dad. Si la hermenéutica de la modernidad ilustrada desarrolló el sentido crítico y el rigor metodológico en el análisis del sentido literal, filológico e histórico, alejado de las construcciones alegóricas que la exégesis antigua y medieval elevaba sobre los textos bíblicos, es preciso que la hermenéutica postcrítica y postmoderna recupere el sentido de la interpretación alegórica y simbólica, para poder acercarse a la comprensión de los textos bíblicos de modo más congenial a los mismos. En mi opinión, esta «rehabilitación de la alegoría», propugnada por Gadamer, no ha tenido todavía desarrollo adecuado en la hermenéutica y en la exégesis bíblica actual.

Los lectores de este libro, y de modo particular los especialistas que sólo lean lo concerniente al tema de su especialidad, sabrán comprender las inexactitudes y lagunas que puedan encontrar en el mismo. En el tratamiento de muchas cuestiones no se ha pretendido más que llamar la atención sobre la importancia de las mismas, poniendo de relieve los aspectos y ejemplos que resultan más significativos. Posiblemente una obra de estas características debía haber sido escrita por varios autores en colaboración. He creído, sin embargo, que una visión global como la que aquí se ofrece de los problemas y temas tratados puede compensar las muchas imperfecciones en el detalle que se puedan observar. Las obras en colaboración suelen ser muy precisas y documentadas, pero el tratamiento de las cuestiones es por lo general tan disperso y, a veces, tan lleno de incoherencias entre lo dicho por los diversos autores, que el lector acaba perdido entre tantos árboles y no alcanza a gozar de la contemplación del bosque. He afrontado el riesgo de caer en el hasta ahora tan denostado «generalismo», que, sin embargo, podría convertirse muy pronto en una nueva especialidad y hasta en una profesión, la de «generalista», posiblemente de mayor porvenir que el de algunas especialidades muy cultivadas actualmente.

Todo lo expuesto en este libro ha ido madurando lentamente en la preparación de los cursos de «Literatura del Antiguo Testamento», impartidos en los últimos años en el Departamento de Hebreo y Arameo de la Universidad Complutense de Madrid. Incorpora también materiales de trabajo y discusión de otros seminarios y, en particular, de varios cursos de Doctorado sobre «Los manuscritos del Mar Muerto». El género resultante es el de un libro de texto, con características de obra enciclopédica en muchos momentos y de ensayo científico en algunos otros. Lo enciclopédico no puede ser nunca exhaustivo y lo ensayista y científico nunca definitivo. Se apuntan muchas cuestiones debatidas actualmente, acompañadas de la correspondiente bibliografía; el especialista echará siempre en falta otras cuestiones y otras referencias bibliográficas.

Este libro no puede menos de ofrecer ciertas repeticiones, que muestren las relaciones entre las diversas cuestiones y que faciliten la consulta ocasional o la lectura parcial del texto de un capítulo, con independencia de los demás. Frecuentes referencias cruzadas relacionan unos pasajes con otros, señalando datos o enfoques complementarios.

La bibliografía que acompaña a los diferentes apartados trata de ofrecer al estudiante y al lector un panorama de las fuentes, instrumentos, monografías y artículos de investigación más significativos, primando en ocasiones lo más actual.

Quiero agradecer la hospitalidad que he recibido a lo largo de muchos años en L'École Biblique et Archéologique Française de Jerusalén. En su magnífica biblioteca he podido consultar y recoger los materiales necesarios para la preparación de este libro. Agradezco a Miguel Pérez Fernández, de la Universidad de Granada, el haberme asesorado en la edición del texto en ordenador, aunque en mi recuerdo están más presentes las agradables conversaciones sobre los temas de este libro. Agradezco a Montserrat Abumalham, de la Universidad Complutense de Madrid, el haber leído sucesivas redacciones de este libro y, como *Defensora del Lector/a*, haber contribuido a su forma final. He de agradecer también a Beatriz Moncó su trabajo cuidado y detallista de puesta a punto del original y posterior corrección de pruebas. El libro carece de dedicatoria, pero en todo momento he tenido presentes a los estudiantes que han seguido y siguen mis cursos en la Universidad Complutense, y a otros muchos que participaron en cursos o en seminarios bíblicos, como los organizados por la Casa de Santiago de Jerusalén, de los que conservo un especial recuerdo.

Introducción

CUESTIONES Y PLANTEAMIENTOS ACTUALES

El descubrimiento de los manuscritos del Mar Muerto en los años que siguieron a 1947 determinó un *cambio de rumbo* en la orientación de los estudios sobre el judaísmo antiguo y sobre los orígenes del cristianismo, y muy en particular sobre la historia de la Biblia en el período persa (538-325 a.C.) y helenístico (325-135 d.C.).

A este cambio de rumbo contribuyeron también otros muchos *factores* de índole muy diversa: desde los más tangibles, como son los hallazgos arqueológicos en tierras bíblicas, hasta los de orden más intelectual, como las diversas corrientes de pensamiento que han orientado los estudios en los últimos decenios.

Entre los *hallazgos arqueológicos* hay que reseñar el de la biblioteca gnóstica de Nag Hammadi en el Alto Egipto, las excavaciones de sinagogas judías en Cafarnaún, Corozaín, Tiberíades, Merón, Khirbet Sheman, etc., las excavaciones de los palacios y fortalezas de Herodes el Grande (Jericó, Masada, Herodion, Cesarea del Mar, Sebastiyyeh), los restos arqueológicos hallados en las zonas próximas al recinto del Templo de Jerusalén, etc.

Entre los *factores de orden intelectual* es preciso señalar las corrientes de pensamiento imperantes en Occidente después de la segunda guerra mundial, cuyo influjo se hace sentir todavía hoy. Unas corrientes estaban muy alejadas de lo semítico. Para R. Bultmann la fe cristiana nació con la exaltación pascual del *Kyrios* y poco puede aportar e importar la figura histórica y quasi-veterotestamentaria del Jesús judío. Otras corrientes eran profundamente antigriegas, en reacción tal vez a la preponderancia atribuida anteriormente a lo griego en la explicación de los orígenes del cristianismo. La obra de O. Cullmann sobre el tiempo y sobre la resurrección suponía una incompatibilidad total entre el pensamiento griego, basado en una concepción cíclica del tiempo, y el bíblico, fundado en una visión lineal de la historia.

La corriente representada por la «Nueva hermenéutica» y el movimiento de «*vuelta al Jesús histórico*», propugnado por los discípulos de

Bultmann, los «postbultmanianos» Käsemann, Fuchs y Ebeling, supuso un giro de lo existencial y escatológico hacia lo histórico y, por ello mismo, hacia lo semítico. Otras corrientes de la exégesis han creído posible reconocer en los textos griegos del NT el substrato arameo de la lengua hablada por Jesús y sus apóstoles e, incluso, las «mismísimas palabras» (*ipsissima verba*) pronunciadas por Jesús (J. Jeremias). A este último giro ha contribuido también el hallazgo de nuevos escritos apócrifos del AT y del targum *Neophyti*, que permite reconocer numerosos elementos de la exégesis judía incorporados en el NT.

El dato más decisivo es seguramente la inmensa *cantidad de datos* de todo tipo acumulados en los decenios pasados, que plantean nuevas cuestiones y obligan a replantear otras, que desde muy antiguo habían alimentado las polémicas entre judíos y cristianos, protestantes y católicos, helenistas y hebraístas, filólogos e historiadores, «antiguos» y «modernos», etc. Centramos la atención sobre los nuevos planteamientos y perspectivas en torno a las cuestiones tratadas en este libro: (I) el marco de relaciones entre helenismo, judaísmo y cristianismo, y (II) la historia del canon, del texto y de la interpretación de la Biblia en los orígenes del judaísmo y del cristianismo.

I. HELENISMO, JUDAÍSMO Y CRISTIANISMO

1. *Raíces helénicas o judías del cristianismo*

Antes del descubrimiento de los manuscritos del Mar Muerto era corriente establecer una *oposición muy marcada entre helenismo y judaísmo*. Los orígenes del cristianismo y la literatura del NT eran estudiados primordialmente, si no de modo exclusivo, desde la perspectiva del mundo helénico, y sólo en muy segundo término en referencia a la historia y a la literatura judía y al mismo AT.

a) Perspectiva helenizante de la «Escuela de la historia de la religión»

A pesar de que Jesús de Nazaret, los doce apóstoles, Pablo de Tarso y gran parte de la primera generación cristiana eran judíos de nacimiento, los orígenes del cristianismo fueron estudiados durante mucho tiempo sin prestar mayor atención a sus indudables raíces judías. La obra clásica de Wilhelm Bousset *Kyrios Christos* establecía una oposición radical entre el cristianismo helenístico, muy influido por las religiones mistéricas paganas, y la comunidad de los primeros cristianos de Palestina de raigambre judía. R. Bultmann desarrolló este esquema histórico de la formación del cristianismo en dos etapas, una judía y otra griega, contraponiendo la figura del «Jesús histórico», que vivió en Palestina, a la figura del «Cristo de la fe», desarrollada por el cristianismo

helenístico. Bultmann acentuaba además el influjo del gnosticismo sincretista sobre este cristianismo helenístico.

La llamada «Escuela de la historia de la religión» *(Religionsgeschichtliche Schule)* insistía en que los estudiosos del NT debían conocer a Séneca, Epicteto, Plutarco, Luciano, Musonio, Marco Aurelio, Cicerón y los textos estoicos (Weis). R. Bultmann escribió su tesis doctoral sobre la diatriba, H. Lietzmann llamó la atención sobre los elementos griegos contenidos en las listas de virtudes y vicios del NT, y M. Dibelius sugirió que los llamados códigos domésticos *(Haustafel)* eran préstamos de origen estoico. Los orígenes del cristianismo eran estudiados preferentemente en relación con la *religiosidad popular de la época helenística* y, en menor medida, con la literatura y el pensamiento de la época griega clásica. El culto cristiano aparecía estrechamente relacionado con los cultos paganos de las *«religiones de los Misterios»* (de Eleusis, Dioniso, Osiris, Atis, Mitra, Isis y Serapis, etc.). Los términos griegos *mystḗrion*, *sophía*, *Kýrios*, *Sōtḗr*, etc., utilizados en las cartas paulinas, parecían encontrar explicación adecuada dentro del ámbito lingüístico y filosófico griego.

Parecía fácil detectar también *ideas y símbolos de carácter gnóstico* en pasajes del NT, como los de 1 Cor 2,8 y Gál 4,3.9: la transgresión de Adán afectó a la creación entera, que se halla sometida por ello a las potencias demoníacas hasta tanto Dios quiera restaurar el orden original. En otros pasajes como 1 Cor 2,14ss. y 15,14, se creía poder encontrar concepciones dualistas, ajenas a la tradición judía, que oponen el espíritu y el cuerpo: a través de la «gnosis» o del conocimiento revelado por Cristo, el cristiano se despoja del hombre carnal para convertirse en un ser puramente espiritual; la *gnosis* cristiana conduce a la salvación.

b) Perspectiva semitizante de los estudios posteriores a Qumrán

El entusiasmo de los primeros tiempos por la comparación del cristianismo primitivo con las religiones mistéricas se ha enfriado mucho con los años y ha cedido el puesto a planteamientos más complejos. Estas religiones no estaban tan difundidas como se pensaba, no tenían el carácter misionero que se les atribuía y, lo que es más importante, no alcanzaron su punto de desarrollo hasta el s. II d.C., cuando el cristianismo había despegado y tomado ya vuelo con sus propias fuerzas. Las religiones de los Misterios constituían en realidad una especie de «atmósfera religiosa», muy difundida en la época (Nilsson). Su éxito se debía sobre todo a lo atractivo de su lenguaje religioso, un lenguaje que flotaba en el ambiente de la época y que no podía menos de aflorar en cualquier escrito religioso. Si los escritos neotestamentarios reproducen en ocasiones este lenguaje, ello no significa que lo hubieran tomado directamente de los escritos y de los cultos mistéricos.

Las analogías que Bultmann establecía entre el bautismo cristiano y

los sacramentos de iniciación mistérica, entre la «cena del Señor» y los banquetes de los iniciados, entre la cristología paulina y diversas categorías de los mitos gnósticos, en especial el supuesto mito precristiano de un Redentor (Yamauchi), etc., han sido sometidos a una dura crítica con el correr del tiempo. Así, p. ej., la oposición de términos «vida-muerte» y «luz-tinieblas», frecuente en el evangelio de Juan (cf. Jn 1,10), que parecían dar muestras de un influjo gnóstico, aparecen ahora en escritos esenios de Qumrán y en el mismo título de la obra *La guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas*. El evangelio de Juan ya no es considerado como el evangelio de los helenistas no judíos. El mismo Bultmann se veía obligado a reconocer que los caracteres gnósticos observados en la fuente de los «discursos de revelación» (*Offenbarungsreden*) del evangelio de Juan no corresponde a un substrato pagano, sino a uno semítico e incluso judío.

Así, pues, la balanza de los estudios sobre los orígenes del cristianismo se ha inclinado hacia *un contexto más semítico y más cercano a la tradición judía*. El punto de comparación se ha desplazado del mundo helenístico pagano al más reducido del judaísmo helenístico. Éste constituyó el primer cauce de difusión del cristianismo y fue, al mismo tiempo, el cauce por el que entraron en el cristianismo los primeros influjos procedentes del paganismo.

La visión de los orígenes del cristianismo ha estado muy condicionada por la oposición típicamente hegeliana, establecida por F.C. Baur en 1845, entre dos corrientes de la iglesia primitiva, una «paulina» helenizante y otra «petrina» judaizante. Sin embargo, Pablo y el judaísmo no representan dos mundos antagónicos. Se ha podido afirmar incluso que para Pablo el cristianismo no es una religión nueva, sino la culminación del judaísmo: Cristo es la «nueva Torah» (W.D. Davies). El AT es la fuente de la teología paulina (A.T. Hanson). La escatología judía ocupa un puesto central en el pensamiento paulino, más decisivo incluso que la teología de la justificación, que el protestantismo ha desarrollado tal vez demasiado unilateralmente (Munck, Schoeps, Sanders). Gran parte de los textos del NT han recibido nueva luz gracias al estudio de las fuentes y del contexto social del judaísmo de la época (Daube, Derret, Gerhardsson). No sólo los textos sueltos, sino todo el conjunto del NT ha de ser entendido a la luz del judaísmo del llamado segundo Templo (Rowland).

Los evangelios griegos se basan sobre una tradición aramea palestina, que en algún momento fue traducida del arameo al griego (M. Black). Algunas corrientes tratan de remontar el origen de esta tradición aramea al mismo Jesús, con el propósito de afianzar de este modo la credibilidad histórica de los evangelios (J. Jeremias).

La figura de Jesús de Nazaret ha quedado definitivamente enmarcada en el contexto del judaísmo de Galilea, sea como un hombre carismático, un santo y un exorcista, que operaba curaciones y realizaba acciones milagrosas (G. Vermes), sea como un profeta escatológico,

que se consideraba a sí mismo como el último mensajero de Dios antes de la llegada del Reino (E.P. Sanders), o de otra forma que se pueda concebir la figura histórica de Jesús. Vermes presta una atención unilateral al ministerio de Jesús, más que al hecho fundamental de su juicio y muerte. Es cierto que los contemporáneos de Jesús veían a éste como una figura religiosa de la mayor importancia sin referencia todavía al *kerygma* de la muerte-resurrección. Sin embargo, el NT se centra más en este mensaje que en las referencias biográficas, muy escasas, sobre la figura de Jesús.

c) Lo helénico y lo judío en el Nuevo Testamento

El poner el acento en la conexión judía del cristianismo naciente no ha de hacer olvidar la no menos evidente conexión greco-romana. Baste pensar que la geografía en la que el cristianismo nació, la Palestina de los Ptolomeos, Seléucidas, Asmoneos y Herodianos, y la geografía por la que el cristianismo se difundió era la del mundo greco-romano, en la que imperaba un sincretismo cultural y religioso en el que tanto el judaísmo como el cristianismo naciente tenían que luchar por marcar sus señas de identidad y ganarse el reconocimiento de la historia o la entrada en la historia. El cristianismo fue en sus primeros momentos un judeocristianismo, que en contacto con el paganismo se convirtió en un precipitado de elementos orientales y occidentales, semíticos y greco-romanos, monoteístas y paganos. Lo decisivo es señalar aquí el hecho de que el mismo judaísmo palestino era un judaísmo plenamente helenizado (Hengel), por lo que no cabe oponer helenismo y judaísmo como se ha venido haciendo por mucho tiempo. Lo judío, asumido por los primeros cristianos, estaba helenizado desde hacía tiempo y lo helénico que los primeros cristianos pudieran asumir, les llegaba más fácilmente a través de cauces judíos (cf. p. 41).

La investigación no ha dejado de sacar a la luz nuevos puntos de conexión entre el NT y el mundo greco-romano.

Si W. Jaeger podía decir que la filosofía griega no ejerció influjo alguno sobre el NT, sino sólo sobre la literatura cristiana posterior, hoy se tiende a pensar que Pablo conocía de primera mano y no sólo a través de fuentes judías las tradiciones en boga entre los filósofos de su época y que llegó incluso a hacer uso de ellas (cf. p. 581). Las últimas décadas han conocido un renovado estudio de las relaciones entre los escritos del NT y los filósofos del mundo greco-romano, no ya sólo los estoicos, favorecidos a principios de siglo (Séneca, Musonio Rufo, Epicteto), sino los platónicos, peripatéticos, cínicos, epicúreos y pitagóricos, dentro de la *koiné* filosófica imperante en este período. El sincretismo característico de esta filosofía no es visto ya tampoco como un proceso homogeneizador, que ocasionaba la pérdida de las diferencias culturales y religiosas, sino como un fenómeno con carácter propio y auténticamente creativo. En este sentido son significativos los

estudios recientes sobre la figura del *theîos anḗr* u «hombre divino» (Georgi).

Resulta particularmente fructífero el estudio de la relación entre *los géneros literarios griegos y los escritos neotestamentarios.* Bultmann había establecido ya una relación entre el género de la diatriba cínico-estoica y el estilo de la predicación de Pablo. El mismo género de «evangelio», considerado generalmente como una creación literaria propia del cristianismo, ha sido puesto en relación con las aretologías helenistas (Hadas, M. Smith, Köster). Todos los géneros literarios del NT encuentran paralelos y antecedentes en la literatura griega: la anécdota, el apotegma, la parábola, el relato de milagro y los dichos (*logia*) de la fuente Q (*Quelle*) en los evangelios sinópticos.

Las *anécdotas* (*khreîai*) de los evangelios sinópticos encuentran sus paralelos más próximos en los escritos griegos sobre filósofos y políticos (K. Berger). La presencia de anécdotas en todos los estratos del NT es un indicio de la evolución del cristianismo primitivo, que pasa de una visión apocalíptica a la preocupación por el curso de la historia como terreno de desarrollo de la vida cristiana.

El *apotegma*, sentencia o dicho breve, es un género que no se encuentra en las fuentes judías de la Misnah y de la literatura intertestamentaria. Los debates rabínicos siguen el modelo del consenso, en el que cuenta más la opinión colectiva. Las biografías de escritores griegos sobre filósofos, poetas y políticos ofrecen un *background* más adecuado que el de la literatura judía para dar razón del interés por los apotegmas en la comunidad neotestamentaria (G.G. Porton).

Acentuar unilateralmente el trasfondo judío y el contexto supuestamente arameo prepascual de *las parábolas* de Jesús (J. Jeremias), supone ignorar la dependencia de las parábolas sinópticas respecto al estilo y estructura de *todas* las parábolas antiguas, sean judías o helenísticas, bíblicas o no bíblicas. Las parábolas de Jesús no son *sui generis* (en contra de la opinión de J. Jeremias), sino que, en la estructura narrativa y demás características, responden perfectamente a la tradición cultural mediterránea.

Los *dichos de la fuente Q* muestran características genéricas de las colecciones de dichos del mundo greco-romano (J.M. Robinson).

La literatura sinóptica es una forma de biografía que se enmarca en el contexto de la literatura helenística de biografías de antiguos filósofos. Las biografías escritas en el mundo mediterráneo de aquella época tenían por objetivo salir al paso de falsificaciones de la vida y doctrina de figuras muy conocidas, y ofrecer, por el contrario, la verdadera imagen del filósofo en cuestión: Sócrates (*Memorabilia* de Jenofonte), Pitágoras (*Vida de Pitágoras* de Porfirio), Apolonio de Tiana (*Vida de Apolonio* de Filostrato), Agrícola (*Vida de Agrícola* de Tácito), etc. Las biografías de los fundadores de las escuelas filosóficas de prestigio gozaban entonces de tanta popularidad como las de los guerreros y políticos famosos.

Para una corriente de la investigación actual ha dejado de ser un camino prometedor el seguir buscando originales arameos detrás de los textos del NT. Estos fueron compuestos en griego, para un público griego, y con un estilo y unos géneros literarios de corte griego. Los sinópticos no son traducciones de originales hebreos o arameos sino básicamente composiciones escritas en griego. Los semitismos del NT se explican mejor como septuagentismos; los autores del NT griego podían echar mano de los semitismos para conferir autoridad y dar un cierto carácter judeo-palestino a sus relatos, cuyo estilo y estructura no dejan de ser plenamente helenísticos. Es razonable suponer incluso que las tradiciones pre-sinópticas en griego se basan sobre tradiciones orales, transmitidas también en griego (Guenther).

Los intentos de relacionar el NT con las formas de la literatura greco-romana parecen estar plenamente justificados. Frente a la objeción que pudiera representar la separación existente entre la llamada «literatura elevada» greco-romana (*Hochliteratur*) y la «baja literatura» (*Kleinliteratur*), de la que formarían parte los escritos neotestamentarios, es de advertir que entre estos dos extremos existía un espectro lingüístico y literario muy amplio y que las convenciones de estilo de la clase alta llegaban también a los estratos más bajos, manifestándose igualmente en formas de la literatura popular como pudiera ser la neotestamentaria (D. E. Aune).

El supuesto de que tras los evangelios griegos se esconde una tradición aramea está muy ligado a la imagen de que el movimiento cristiano tuvo origen y carácter rural, evolucionando sólo más tarde hacia formas de vida urbana en el mundo social helenístico. Según Meeks, por el contrario, el movimiento de Jesús fue un completo fracaso como intento de renovación dentro del judaísmo; el cristianismo tuvo éxito sólo en las ciudades, a las que estuvo ligado desde el primer momento.

El carácter helénico del NT no tiene ya tanto que ver con las religiones mistéricas, como se suponía en tiempos de la escuela de historia de las religiones, cuanto con el judeohelenismo y con los helenistas judíos, que aparecen citados en el NT. El judaísmo palestino es un judaísmo helenístico (Hengel, cf. el desarrollo en el capítulo siguiente) y la religión cristiana lleva a cabo una fusión de elementos judíos y griegos. Si, recordando una frase feliz de Käsemann, se puede decir que la apocalíptica judía representa la ascendencia materna de la teología cristiana, cabe decir también que el pensamiento y el estilo de los griegos constituyen la ascendencia paterna del cristianismo.

Contradiciendo en algún sentido lo expuesto, se ofrece una bibliografía por separado sobre el cristianismo en relación con el judaísmo y con el helenismo.

BIBLIOGRAFÍA

Cristianismo y judaísmo

BONSIRVEN, J., *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament*, Roma 1955.
DAVIES, W. D., *Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, London 1948.
DAUBE, D., *The New Testament and Rabbinic Judaism*, London 1956.
DERRET, J. D. M., *Law and the New Testament*, London 1970.
GERHARDSSON, B., *Memory and Manuscripts: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Lund 1961.
HAASE, W. (ed.), *Leben und Umwelt Jesu; Neues Testament*, Principat: Religion, *ANRW* II 25.1-5, Berlin-New York 1982-1987.
JAEGER, W., *Early Christianiy and Greek Religion*, Cambridge MA 1961.
KÖSTER, H., «Überlieferung und Geschichte der frühchristlichen Evangelienliteratur», *ANRW* II 25.1, Berlin-New York 1982, 1463-1542.
MURPHY O'CONNOR, J.-CHARLESWORTH, J. M. (eds.), *Paul and the Dead Sea Scrolls*, New York 1990.
PIÑERO, A. (ed.), *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*, Córdoba-Madrid 1991.
ROWLAND, Ch., *Christian Origins. An Account of the Setting and Character of the most Important Messianic Sect of Judaism*, London 1985
SANDERS, E. P., *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*, Philadelphia 1977.
SANDERS, E. P., *Jesus and Judaism*, London-Philadelphia 1985.
SCHOEPS, H.J., *Paulus: Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte*, Tübingen 1959.
SIMON, M., *Le Christianisme antique et son contexte religieux. Scripta varia*, 2 vols., Tübingen 1981.
STRACK, H.-BILLERBECK, P., *Kommentar zum neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 6 vols., München 1924-1928.
VERMES, G., *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels*, London 1973.

Cristianismo y helenismo

AUNE, D. E., *The New Testament in Its Literary Environment*, Philadelphia 1987.
AUNE, D. E. (ed.), *Greco-Roman Literature and the New Testament*, Atlanta, Georgia, 1988.
BALCH, D. L.-FERGUSON, E.-MEEKS, W.A., *Greeks, Romans, and Christians. Essays in Honor of A.J. Malherbe*, Minneapolis MN 1990.
BAUR, F. Ch., *Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlihen Entwicklung*, Tübingen 1835.
BERGER, K., «Hellenistische Gattungen im Neuen Testament», *ANRW* II 25.1, Berlin-New York 1982, 1031-1432.
BLANK, J., «Zum Problem 'Häresie und Ortodoxie' im Urchristentum», *Zur Geschichte des Urchristentums*, eds. G. Dautzenberg-H. Merklein-K. Müller, Freiburg 1979.
BOUSSET, W., *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*, Göttingen 1913.

BULTMANN, R., *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zürich 1949.
BULTMANN, R., *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1950.
CULLMANN, O., *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Zürich 1962[3].
DIBELIUS, M., *An die Kolosser, an die Epheser, an Philemon*, Tübingen 1913.
DROGE, A. J., *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, Tübingen 1989.
GEORGI, D., *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief: Studien zur religiösen Propaganda in der Spätantike*, Neukirchen-Vluyn 1964.
GIELEN, M., *Tradition und Theologie neutestamentlicher Haustafelethik. Ein Beitrag zur Frage einer christlichen Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Normen*, Frankfurt 1990.
GUENTHER, H. O., «Greek: Home of Primitive Christianity», *Toronto Journal of Theology* 5 (1989) 247-279.
GRANT, F. C. (ed.), *Ancient Roman Religion*, New York 1957.
GRANT, R. M., *Gods and the One God*, Philadelphia 1986.
HADAS, M.-SMITH, M., *Heroes and Gods*, New York 1965.
HANSON, A. T., *Studies in Paul's Technique and Theology*, Gran Rapids 1974.
HOCK, R. F., «Lazarus and Micyllus: Greco-Roman background to Luke 16:19-31», *JBL* 106 (1987) 447-463.
JUDGE, E. A., «'Antike und Christentum': Towards a Definition of the Field. A Bibliographical Survey, Verhältnis zu römischen Staat und heidnischer Religion», ed. W. Haase, *ANRW* II 23.1, Berlin-New York 1979, 3-58.
LATTE, K., *Römische Religionsgeschichte*, Munich 1960.
LIETZMANN, H., *An die Römer*, Tübingen 1906.
MACK, B. L., *Rhetoric and the New Testament*, Minneapolis MN 1990.
MAHLERBE, A. J., *Paul and the Popular Philosophers* Minneapolis MN 1989.
MARTIN, F., *Narrative Parallels to the New Testament*, Atlanta GA 1988.
MOMIGLIANO, A., *On pagans, Jews, and Christians*, Middletown 1989.
MUNCK, J., *Paulus und die Heilgeschichte*, Copenhagen 1954.
NILSSON, M. P., *Geschichte der griechischen Religion*, 2 vols., Munich 1941 y 1950, 3ª ed. revisada 1967.
PLACES, E. DES, *La religion grecque: Dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique*, Paris 1969.
REITZENSTEIN, R., *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig-Berlin 1927, reimpreso en Stuttgart 1973, versión inglesa *Hellenistic Mystery-Religions: Their Basic Ideas and Significance*, Pittsburgh PA 1978.
ROBINSON, J. M., «Logoi Sophon: On the Gattung of Q», *The Future of Our Religious Past: Essays in Honour of R. Bultmann*, ed. J. M. Robinson, New York-Evanston-San Francisco 1971.
ROKEAḤ, D., *Jews, Pagans and Christians in Conflict*, Jerusalem-Leiden 1982.
SCHELKLE, K.-H., *Wort und Schrift. Beiträge zur Auslegung und Auslegungsgeschichte des Neuen Testaments*, Düsseldorf 1966.
SMITH, M., *Jesus the Magician*, New York 1978.
VAN DER HORST, P. W., «Hellenistic Parallels to the Acts of the Apostles (2.1-47)», *JSNT* 25 (1985) 49-60.
WEISS, J., *Die Aufgaben der neutestamentlichen Wissenschaft in der Gegenwart*, Göttingen 1908.

WENDLAND, P., *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum*, Tübingen 1972.
WILLIAMS, R., *The Making of Ortodoxy. Essays in Honour of H. Chadwick*, Cambridge 1989.
YAMAUCHI, E. M., *Pre-Christian Gnosticism: A Survey of the Proposed Evidences*, Grand Rapids, MI 1973.

2. *Judaísmo y helenismo*

a) Helenización del judaísmo

Frente a una oposición excesiva entre helenismo y judaísmo, hoy se sabe que *el mundo semítico y el mundo griego mantuvieron estrechas relaciones desde épocas muy antiguas*, que se remontan incluso a tiempos prehistóricos (Hadas). Los descubrimientos de Ugarit (en la costa siria del Mediterráneo) han puesto de relieve la existencia de numerosos contactos entre Grecia y el Oriente desde los comienzos de la segunda mitad del segundo milenio a.C. El floreciente comercio de fenicios y griegos por toda la cuenca mediterránea favoreció estos contactos, cuyo fruto más llamativo fue la adopción del alfabeto fenicio por los griegos (cf. p. 89).

Estas relaciones entre el Este y el Oeste, entre Fenicia y Grecia, entre Palestina y el mundo helenístico, adquirieron todavía *mayor desarrollo y significación en épocas posteriores* (Hengel). Sólo la intensidad de estas relaciones previas permite comprender cómo fue posible que, tras el paso fugaz de Alejandro por el Oriente, el mundo semítico-oriental pudiera asimilar el helenismo con tal rapidez y con tamaño éxito. En los ss. V-IV a.C., antes incluso de la llegada de Alejandro, Palestina formaba ya parte de un ámbito cultural que englobaba a Grecia, Asia y Egipto. Todas las poblaciones desde el Delta hasta Cilicia vivían inmersas en una misma cultura de un carácter muy ecléctico (Bickerman). Palestina, como lugar de paso obligado, recibía con mayor intensidad estos influjos culturales.

Se ha de tener en cuenta también que, en contra de lo que generalmente se ha venido pensando, *no se produjo un corte histórico abrupto entre el período persa y el período helenístico*. La historia no permite generalmente tales rupturas y sobresaltos (Tcherikover). La invasión de Alejandro Magno y la consiguiente desaparición del imperio persa no supusieron un vuelco total de la situación. El centro de la cultura no se desplazó de un polo a otro, del Oriente al Occidente, de Persia y Mesopotamia a Macedonia y Grecia. Surgieron más bien por entonces diversos polos culturales y políticos a lo largo y ancho del mundo helenístico. La incorporación de Palestina al imperio persa había supuesto ya su integración dentro de una unidad política y cultural, que incluía amplios territorios griegos en Asia Menor. Por ello mismo la conquista de

Alejandro no supuso un comienzo absoluto en las relaciones entre las culturas judía, semítica e irania por una parte y la cultura helénica por otra, sino simplemente una intensificación de las relaciones ya existentes.

La conquista de Alejandro tampoco supuso el fin de la irradiación de la cultura persa, que seguirá influyendo en la literatura bíblica y apócrifa, en particular por lo que se refiere a la visión dualista del cosmos y de la historia y al desarrollo de la angelología y la demonología. De nuevo la corriente de estudio representada por la escuela de la historia de las religiones tiende a poner el énfasis en el influjo de un factor extraño, lo iranio en este caso, sobre la religión bíblica y sobre el judaísmo; otras corrientes suponen, por el contrario, que la tradición bíblica tuvo un desarrollo autónomo, coincidente en ocasiones con el de la religión irania. Puntos de contacto entre la religión irania y la religión bíblica son la orientación monoteísta, la figura de un profeta o reformador, la esperanza escatológica basada en el Dios que dirige la historia, la ordenación de la vida religiosa a través de una Ley y la consiguiente conversión de la religión en una Ley o Torah, etc. (Hultgård). Por lo que se refiere a los influjos de lo iranio sobre lo judío (dualismo, angelología, demonología, etc.), es preciso tener en cuenta que también lo egipcio y lo griego podían ejercer su influjo en los mismos campos, en especial en el caso de las raíces del gnosticismo.

Tras la época persa, las relaciones entre judaísmo y helenismo no fueron las de una lucha antagónica entre dos mundos culturales y religiosos, que no podían menos de entrar en conflicto. La irrupción de la cultura griega en el mundo judío era algo inevitable y aceptado por la totalidad de los judíos, algo sobre lo que no cabía discutir. Las diferencias de opinión, muy encontradas por otra parte, se referían al grado mayor o menor de aceptación de la cultura helénica. Es sintomático que el éxito del alzamiento de los Macabeos contra los griegos no impidiera que estos campeones de la tradición judía acabaran convirtiéndose en reyes de una monarquía helenística como tantas otras, con todas las características que hacían al caso: una constitución redactada por Simón Macabeo, nobles y sacerdotes que adoptaban nombres griegos, un ejército de mercenarios que sostenía al rey, etc. El influjo helénico no sólo no cesó durante los reinados de los últimos Macabeos, sino que se incrementó incluso desde entonces.

Dos estudiosos judíos, menos sospechosos tal vez por ello a la hora de reconocer coincidencias entre el judaísmo y el helenismo, Lieberman y Bickerman, han advertido numerosos *puntos de contacto entre instituciones e ideas muy tradicionales del judaísmo y otras del helenismo* ambiental. Tanto las grandes líneas arquitectónicas seguidas en la construcción del Templo de Jerusalén como algunos de los más nimios detalles del culto jerosolimitano ponen de manifiesto el influjo de modelos tradicionales del mundo cultural y religioso del helenismo. La educación de los rabinos judíos se realizaba conforme a pautas de la

paideia griega. Las reglas rabínicas de interpretación del AT, atribuidas a Hillel, corresponden a las de la hermenéutica practicada en Alejandría y en otros centros del helenismo (Lieberman, Daube). Algo al parecer tan específicamente judío como el hecho de que una ley oral acompañe a la Torah escrita y la consiguiente insistencia de fariseos y rabinos en la importancia de la educación, no son características típicas y exclusivas del judaísmo sino patrimonio común del mundo helenístico (Bickerman). El judaísmo palestino y el grupo fariseo en particular han de ser considerados como formas de la cultura helenística de la época (Neusner).

El contacto permanente entre judaísmo y helenismo fue a un tiempo causa y efecto de todo un proceso histórico, que iniciado antes del s. IV a.C., se desencadenó a partir de entonces, se prolongó en Siria y Palestina hasta la época de Adriano (más tarde que en Grecia, donde el período helenístico finaliza con la batalla de Actio en el 31 a.C.), y dio como resultado el *«judaísmo helenístico»*, que tiene su expresión más característica en la versión de los LXX, en la literatura «judeo-helenística» y en las obras de Filón de Alejandría. La helenización del judaísmo no es sino un elemento más dentro de todo el proceso de helenización del Oriente. Constituye tanto una permeabilización del Oriente por la cultura griega, como una fusión de las culturas semítica y helénica para dar un precipitado ecléctico, hecho de ambas y diferente a la vez de cada una.

b) Pluralismo socio-religioso del judaísmo helenístico

Una obra clásica, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús,* de E. Schürer, que fuera el manual de estudio de muchas generaciones hasta años recientes, revela en su mismo título que la perspectiva bajo la cual se ha estudiado casi siempre la historia del judaísmo es ajena a la propia historia judía: el interés último se dirige siempre al conocimiento del origen y desarrollo del cristianismo.

Por otra parte, los historiadores del llamado *«judaísmo antiguo»* o *«judaísmo tardío»* (*Spätjudentum*), operaban con una idea generalmente peyorativa sobre este judaísmo postbíblico. Tal es el caso de E. Schürer, de J. Wellhausen y, tras ellos, de otros muchos autores entre los años 1880 y 1930: Charles, Kautzsch, Bousset, Gressmann, Riessler, etc. Con frecuencia y de modo particular en el mundo protestante, muy sensible a la dialéctica paulina de Ley y Gracia, se considera el «judaísmo antiguo» como un legalismo religioso, más atento al cumplimiento externo de unos preceptos obsoletos que a la entrega confiada a un mensaje de gracia. Ni siquiera la magna compilación de paralelos rabínicos del NT llevada a cabo por H. Strack y P. Billerbeck, escapa a esta visión negativa del judaísmo, a pesar de que el propósito de esta obra era poner de relieve la importancia de la literatura rabínica para el estudio del NT.

La misma designación «judaísmo tardío», con la que se caracterizaba al judaísmo de la época del segundo Templo (desde finales del s. VI hasta el año 70 d.C.), entrañaba la idea, difundida por J. Wellhausen, según la cual, tras la época de esplendor de los reyes y profetas bíblicos (ss. VIII-VI a.C.) y a partir de la figura del escriba Esdras (s. V a.C.), el judaísmo cayó en un anquilosamiento ritual y legalista, a manos de los sacerdotes y juristas que dirigieron las instituciones de la teocracia judía durante las épocas persa y helenística.

Otras designaciones, aparentemente más neutrales, con las que se hace referencia al judaísmo de esta época, no dejan de traslucir también un cierto juicio peyorativo sobre el mismo. La designación *«judaísmo postbíblico»* tiende a considerar el judaísmo como un epígono del clasicismo bíblico. La designación *«judaísmo pre-rabínico»* supone una cierta subordinación del judaísmo de los siglos anteriores al de la época misnaica posterior. Las designaciones *«judaísmo entre la Biblia y la Misnah»* y *«judaísmo intertestamentario»* convierten al judaísmo de esta época en un fenómeno de transición entre dos períodos de esplendor y entre dos grandes cuerpos de literatura, la Biblia y la Misnah o el AT y el NT.

A partir de la época de Esdras y Nehemías se puede comenzar a hablar de la existencia del «judaísmo» como de una realidad nueva y diferente, aunque en evidente continuidad, respecto al «Israel antiguo» del período anterior al Exilio. Por otra parte, la destrucción de Jerusalén en el año 70 d.C. y la extensión del cristianismo en esta misma época determinan un cambio histórico decisivo. A pesar de que el judaísmo rabínico es una continuación del judaísmo de la época anterior, no deja de ser cierto que los dos períodos ofrecen características muy diferentes (Neusner).

Desde una perspectiva cristiana y por razones teológicas se tiende a establecer un corte en el año 70 entre lo que precede y lo que sigue a esta fecha: el judaísmo posterior al Exilio es considerado como una continuación de lo bíblico, pero no así el judaísmo rabínico, que para un cristiano resulta algo muy extraño y desviado respecto a la tradición bíblica (H. Gese). El judaísmo, también por razones teológicas, acentúa igualmente la continuidad entre lo bíblico y lo rabínico, saltándose el período intermedio de formación de la tradición oral farisea. Los historiadores de la religión, por su parte, tienden a hablar de dos religiones diferentes, la religión bíblica y la religión judía, con un período de transición entre ambas.

G. F. Moore salió al paso de la deformación de la historia y de la religión judías, que suponían los planteamientos de J. Wellhausen y de E. Schürer. Moore convertía para ello al judaísmo rabínico en *el judaísmo «normativo»*, plasmado entre los ss. II-VI d.C. en las grandes compilaciones de la Misnah, los *Targumim*, los *Midrašim* y los Talmudes de Babilonia y Jerusalén. Moore oponía este judaísmo normativo a otras formas de judaísmo calificadas como «sectarias»: las representa-

das por grupos como los saduceos, esenios, celotas, terapeutas y otros, que desaparecieron a raíz de la destrucción de Jerusalén en el año 70 d.C.

Esta oposición entre un judaísmo normativo y otro sectario y marginal suponía establecer al mismo tiempo una oposición similar entre una *literatura normativa*, formada por el AT y por la Misnah y el Talmud, y otra *literatura considerada «sectaria»* y quasi-herética, recogida en los llamados libros apócrifos del AT, de géneros y procedencias muy diversos. El mundo de ideas reflejado en esta literatura rozaba en muchas ocasiones los bordes de lo considerado como tradicional y característico del judaísmo, por lo que no dejaban de infundir sospechas hasta que su lectura fue definitivamente prohibida. El movimiento de reunificación del judaísmo, iniciado tras la catástrofe del año 70 d.C., puso trabas a la difusión de estos libros que representaban tendencias centrífugas del judaísmo de la época anterior, que tan desastrosas consecuencias habían acarreado al pueblo judío. Tales libros podían seguir alentando peligrosos movimientos de disgregación. Por ello, los libros que se salvaron del olvido han sobrevivido únicamente a través de copias transmitidas en medios cristianos. Por razones muy diferentes en cada caso, algunas iglesias y grupos cristianos encontraban en estos libros valores teológicos o información de muy diverso tipo, que utilizaban en su teología y en la interpretación del AT y del NT.

Los estudios recientes no permiten establecer esta distinción tan tajante entre un judaísmo normativo y oficial y formas «sectarias» y marginales de judaísmo. En los siglos anteriores a la aparición del cristianismo, el judaísmo era un mosaico de grupos de tendencias muy diversas. Los documentos de Qumrán, la literatura apócrifa, la literatura judeo-helenística y los hallazgos arqueológicos presentan un panorama del judaísmo de este período, que dista mucho de la imagen monolítica y uniforme ofrecida por la literatura rabínica de la época posterior. El mismo judaísmo rabínico no dejaba de admitir también ciertas disidencias en su seno.

Tras la destrucción de Jerusalén en el año 70 d.C., el judaísmo se unificó en torno a la corriente farisea e hizo desaparecer de su seno todos los grupos que en el período anterior habían integrado el judaísmo con igual derecho que el grupo fariseo. La destrucción del Templo arrastró consigo la desaparición de los saduceos, próximos a las familias sacerdotales. El fracaso de la primera revuelta judía contra los romanos en los años 68-70, seguido del nuevo fracaso de la revuelta de Bar Koḵba' en el año 135, tuvo como consecuencia un cierto desvanecimiento de las esperanzas mesiánicas y, de modo especial, el desprestigio de las corrientes y de los grupos apocalípticos, que habían alimentado la revuelta contra los romanos. Los grupos de celotas y sicarios, que con las armas habían sostenido la revuelta hasta la desesperación y el suicidio, no dejaron rastro sino en la memoria histórica del pueblo de Israel.

Así, pues, no cabe utilizar el judaísmo rabínico de la Misnah y del Talmud como vara para medir el grado de judaísmo de las corrientes y grupos judíos de época anterior, cuando no se había desarrollado todavía la idea de un judaísmo canónico y oficial, excluyente de sectas y de grupos disidentes, ni tampoco la idea de un canon cerrado y definitivo de libros bíblicos. Si el judaísmo supuestamente oficial, representado por el rabinismo, dista mucho de haber desarrollado un sistema de verdades dogmáticas, tal como hizo la iglesia cristiana por la misma época (obligada por las corrientes centrífugas y disgregadoras que anidaban en su seno), el judaísmo de la época helenística albergaba en su interior corrientes y grupos unidos por la común referencia a la Torah y al Templo, pero enfrentados entre sí a causa del diferente significado que para unos y otros tenían la Torah y el Templo, la historia y la esperanza mesiánica de Israel, el puesto de Israel entre las naciones, etc. En palabras de L. H. Schiffman, con tintes darwinianos, «el judaísmo del segundo Templo estaba formado en gran medida por un conjunto de alternativas en conflicto en lo que a la postre vino a ser un test de supervivencia del más competente. En esta lucha prevaleció el judaísmo tannaítico» (L. H. Schiffman 1987, 45).

Designar la comunidad esenia de Qumrán como una «secta» resulta inadecuado, como también lo es tachar de «sectarios» los escritos de esta comunidad o los libros «apócrifos» del AT. El uso del término «apócrifo» no ha de suponer tampoco una merma del valor de tales libros, como si fueran menos representativos del judaísmo que los libros llamados canónicos. Los últimos decenios han conocido un renacimiento del estudio de esta literatura apócrifa, gracias sobre todo al hallazgo de manuscritos de libros de los que no se tenía noticia o de los que solamente el título era conocido (cf. pp. 200-211 y 260-262).

Si desde la perspectiva del judaísmo oficial de los ss. II-VI d.C. no cabe emitir un juicio negativo sobre otros segmentos sociales e ideológicos del judaísmo anterior al año 70, tampoco cabe establecer, desde una perspectiva cristiana y neotestamentaria, apreciaciones igualmente descalificadoras sobre el conjunto del judaísmo. Los descubrimientos del Mar Muerto y los estudios de los últimos años han contribuido a redescubrir la matriz en la que se gestó el cristianismo: el mesianismo apocalíptico judío y, más en general, el conjunto de las tradiciones del judaísmo (Collins).

BIBLIOGRAFÍA

BICKERMAN, E., *From Ezra to the Last of the Maccabees: The Historical Foundations of Post-Biblical Judaism*, New York 1962.

BOCCACCINI, G., *Middle Judaism. Jewish Thought, 300 B.C.E.-200 C.E.*, 1991.

BOUSSET, W.-GRESSMANN, H., *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, Tübingen 1926[3].

BUNGE, J. G., *Untersuchungen zum zweiten Makkabäerbuch*, Bonn 1971.
CHARLES, R. H. (ed.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, 2 vols., Oxford 1913.
COLLINS, J. J., *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, New York 1986.
DAVID, Ph. R.-WHITE, R. T. (eds.), *A Tribute to Geza Vermes. Essays on Jewish and Christian Literature and History*, Sheffield 1991.
FISHBANE, M.-TOV, E., *«Sha'rei Talmon». Studies in the Bible, Qumran, and the Ancient Near East Presented to Shemaryahu Talmon*, Winona Lake, Indiana, 1992.
HAASE, W., (ed.), *Hellenistisches Judentum in Römischer Zeit: Philon und Josephus*, Principat: Religion, ANRW II 21.1, Berlin-New York 1984.
HADAS, M., *Hellenistic Culture: Fusion and Diffusion*, New York 1972.
HENGEL, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2 Jh.s v.Chr.*, Tübingen 1973[2].
HENGEL, M., *The 'Hellenization' of Judaea in the First Century after Christ*, London-Philadelphia 1989.
HULTGÅRD, A., «Das Judentum in der hellenistisch-römischen Zeit und die iranische Religion-ein religionsgeschichtliches Problem», *ANRW* II 19.1, 513-583.
KAUTZSCH, E. (ed.), *Die Apocryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, 2 vols., Tübingen 1900.
LIEBERMAN, S., *Hellenism in Jewish Palestine: Studies in the Literary Transmission of Beliefs and Manners of Palestine in the I Century B.C.E.-IV Century C.E.*, New York 1950.
MOMIGLIANO, A., *Begegnung mit dem Hellenismus, Die Juden. Ein historisches Lesebuch*, ed. G. Stemberger, München 1990, 55-64.
MOORE, G. F., *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim*, Cambridge MA 1927-30.
NEUSNER, J., *From Politics to Piety: The Emergence of Pharisaic Judaism*, Englewood Cliffs NJ 1973.
PEARSON, B. A., *The Future of Early Christianity*, 1991.
RIESSLER, P., *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Heidelberg 1928.
ROFÉ, A., «The Onset of Sects in Postexilic Judaism: Neglected Evidence from the Septuagint, Trito-Isaiah, Ben Sira, and Malachi», *The Social World of Formative Christianity and Judaism*, Essays in Tribute to H. C. Kee, eds. Neusner *et al.*, Philadelphia 1988, 39-49.
SCHIFFMAN, L. H., *The Dead Sea Scrolls and the Early History of Jewish Liturgy, The Synagogue in Late Antiquity*, ed. L.I. Levine, Philadelphia PA 1987, 33-48.
SCHÜRER, E., *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Leipzig 1901-7[3]. Esta obra clásica ha sido completamente revisada en edición dirigida por VERMES, G.-MILLAR, F.-BLACK, M., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*, Edinburgh 1979. El vol. III.2 está editado por G. Vermes-F. Millar-M. Goodman, Edinburgh 1987. De esta obra han aparecido en versión castellana los dos primeros volúmenes *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús, 175 a.C.-235 d.C.*, tomos I-II, Madrid 1985.
SMITH, M., *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, New York 1971.

TALMON, Sh. (ed.), *Jewish Civilization in the Hellenistic-Roman Period*, Sheffield 1991.
TCHERIKOVER, V., *Hellenistic Civilization and the Jews*, Philadelphia 1959.
VERMES, G.-GOODMAN, M., «La littérature juive intertestamentaire à la lumière d'un siècle de recherches et de découvertes», *Études sur le judaïsme hellénistique*, eds. R. Kuntamann-J. Schlosser, Paris 1984, 19-39.
WELLHAUSEN, J., *Die Pharisäer und die Sadducäer. Eine Untersuchung zur inneren jüdischen Geschichte*, Greifswald 1874.

II. LA BIBLIA EN LAS ÉPOCAS PERSA, HELENÍSTICA Y ROMANA

La historia de la formación y transmisión del texto de los libros bíblicos corre pareja con la evolución del judaísmo en la época persa y helenística. Es necesario estudiar a un tiempo la historia literaria y la historia social del judaísmo para comprender una y otra.

En la época persa y helenística, desde el s. V a.C. hasta los inicios del s. II d.C., se dieron los pasos más decisivos en la historia de la Biblia: se establecieron las colecciones de libros que más tarde pasaron a integrar el canon, dio comienzo el proceso de transmisión, difusión y traducción de su texto, se creó una rica hermenéutica de principios y métodos de interpretación y se atesoró una ingente tradición de interpretaciones orales y escritas de las Escrituras.

Es preciso conocer los planteamientos que predominaban en la investigación anterior a los descubrimientos del Mar Muerto y conocer también las nuevas orientaciones que en estos últimos años se han abierto camino entre los investigadores. Los libros de Introducción al AT y al NT son siempre muy parcos en la presentación y discusión de las cuestiones en torno al canon, el texto y las versiones. Introducciones más antiguas como las de Eissfeldt, Weiser y Rost para el AT, ofrecían, si cabe, un mayor desarrollo de estas cuestiones que las numerosas Introduccciones publicadas más tarde. La primera de aquellas tres ofrecía incluso un amplio apartado sobre literatura apócrifa y pseudoepígrafa. Los nuevos materiales acumulados en las décadas pasadas y los nuevos planteamientos que han traído consigo demuestran que los temas de formación del canon, literatura apócrifa, historia y crítica del texto bíblico, historia y crítica de las traducciones bíblicas e historia, géneros y procedimientos de la interpretación bíblica pueden constituir muy bien al menos un tercio de lo que puede ser una asignatura universitaria titulada «Literatura bíblica: Antiguo y Nuevo Testamento». Los otros dos tercios están formados el primero, por la introducción clásica a cada uno de los libros canónicos y el segundo, por la comparación de la literatura bíblica con la literatura oriental antigua y helenístico-romana. Es lógico que en los programas de una Facultad de Teología se conceda mayor espacio e importancia a la introducción y exégesis de los libros canónicos. En Facultades de Filología e Historia se prestará

mayor importancia a la inserción de la literatura bíblica y de la historia de Israel y del cristianismo en la historia general y literaria del mundo antiguo. Las materias tratadas en este libro, y en la parte correspondiente de una Introducción a la Biblia, son objeto de disciplinas muy distantes, pero a la vez muy relacionadas entre sí, desde la paleografía y la crítica textual hasta las técnicas de traducción e interpretación y la filosofía hermenéutica.

1. *Canon o cánones. Lo canónico y lo apócrifo*

a) Canon y cánones en el Antiguo Testamento

La investigación de las últimas décadas ha cuestionado posiciones mantenidas desde antiguo sobre la historia de formación del canon hebreo y la existencia de un canon griego alejandrino.

Desde la obra de Ryle (1892) se acostumbraba a dividir la *historia de la formación del AT en tres etapas*, tomando como punto de referencia el cisma samaritano que, se suponía, había tenido lugar en el s. V a.C. La primera etapa correspondía a este siglo, cuando, con anterioridad al cisma samaritano, se reconoció valor canónico a la Torah o Pentateuco. La segunda etapa, en el s. III, correspondía a la canonización de la colección de los libros proféticos, rechazados por los samaritanos que ya por entonces habían roto con el judaísmo. Los *Kĕtûbîm* o Escritos entraron a formar parte del canon en la última etapa, situada en torno al año 90 d.C., con ocasión del llamado Sínodo de Yabneh, en el que se habría cerrado definitivamente el canon de la Biblia hebrea (Graetz 1871).

Se pensaba, por otra parte, que el judaísmo de la diáspora en Alejandría disponía de un canon propio, el «canon alejandrino». Este canon estaba representado por la colección de libros recogida en la Biblia griega de los LXX y había sido aceptado por el cristianismo naciente, antes de que en torno al año 90 se cerrara definitivamente el canon hebreo.

Los dos cánones, palestino y alejandrino, eran de origen judío, pero, cuando los cristianos comenzaron a servirse de la versión griega de los LXX y del canon amplio correspondiente, los rabinos judíos decidieron establecer una Biblia única reconocida y autorizada: la *Tanak* en lengua hebrea, con un texto perfectamente fijado, y con un canon reducido de libros bíblicos, que dejaba «fuera» los considerados «exteriores» (*ḥîṣônîm*) o apócrifos, algunos de los cuales figuraban en la Biblia griega de los cristianos.

En los últimos años se han venido abajo todos los supuestos sobre los que se basaban estas teorías. Lewis y Leiman han echado por tierra el hipotético cierre del canon en Yabneh por el año 90 d.C. Sundberg ha demostrado la inexistencia de un canon alejandrino y Purvis ha mi-

nado la «conexión samaritana», situando el llamado cisma samaritano en el s. II a.C., tras la canonización de los libros proféticos y no antes.

En la actualidad parece diseñarse una tendencia a considerar que el canon hebreo se formó en época macabea, hacia mediados del s. II a.C. Sigue sin encontrar verdadera solución la cuestión sobre el origen del que más tarde vino a ser el canon cristiano del AT. Si no cabe ya decir que los cristianos heredaron de los judíos de la diáspora una lista de libros más amplia que la de la Biblia hebrea, habrá que buscar una explicación que justifique el hecho de que los cristianos no se sintieran limitados al estricto canon hebreo. Este hecho parece tener, por otra parte, antecedentes en la comunidad esenia de Qumrán, que, si no cabe decir que tuviera conciencia de estar abriendo de nuevo un canon ya cerrado, reconocía al parecer a algunos escritos un carácter sagrado comparable al de otros libros incluidos en el canon (el libro de *Jubileos*, VanderKam) y es posible que rechazara, por el contrario, algun libro de los canónicos, como el de Ester (cf. p. 235-237).

Por otra parte, aun cuando desde mediados del s. II a.C. el canon hebreo fuera en lo esencial el mismo para todos los grupos judíos (saduceos, fariseos, esenios y judíos de la diáspora), la perspectiva con la que unos y otros hacían uso de este canon determinaba corrientes e interpretaciones diferentes, lo que autoriza a hablar casi de cánones diferentes o de varios cánones dentro del canon.

b) Canon y cánones en el Nuevo Testamento

La cuestión del *canon del NT* ha sido reabierta en las décadas pasadas. En el campo teológico la discusión ha girado en torno a la tesis de Käsemann, según la cual el canon neotestamentario no funda la unidad de la Iglesia, sino que atestigua más bien la pluralidad y diversidad de las iglesias desde los comienzos del cristianismo (cf. p. 267). Por otra parte, tanto en el caso del NT como del AT, se tiende hoy a sobrepasar los límites del canon, estudiando los libros canónicos en relación con toda la literatura de la época y, en particular, con los libros apócrifos judíos y cristianos.

Hasta finales del s. XIX la *literatura apócrifa* era todavía desconocida en gran parte. La edición definitiva de la obra de Schürer (entre 1901 y 1909) constituyó una síntesis de los materiales conocidos hasta entonces. El período entre las dos guerras mundiales no conoció apenas descubrimientos significativos en este campo. El hallazgo de los manuscritos del Mar Muerto supuso, por el contrario, una auténtica revolución. Sin embargo, los estudios y los cambios de mentalidad proceden con mucha lentitud, como muestra el que todavía en 1974 se pudiera afirmar en la introducción a una obra importante que no era preciso tener en cuenta estos escritos, pues no forman parte de la tradición judía (*Compendia* 1974, introducción del editor: «these, too, did not become part of the Jewish tradition»). Por el contrario, un decenio más tarde y

desde otro extremo, G. Vermes se plantea la pregunta, calificada por él mismo de «temeraria», de si no estaría justificado retirar a los estudios sobre el NT la autonomía de la que gozan y adscribirlos pura y simplemente, junto con los demás escritos judíos de la época, al campo de la historia del judaísmo en general (Vermes). Si no deja de ser unilateral el tratar de esbozar la figura de Jesús dejando de lado todo lo referente a su juicio y muerte, más unilateral resulta todavía reducir el NT a los solos parámetros del judaísmo de la época.

Los libros de Introducción al NT tratan por lo general solamente la literatura canónica, aislándola totalmente de la literatura apócrifa del AT y del NT y separándola también de la literatura rabínica y de la literatura cristiana de la época subapostólica y patrística. Dos obras recientes y muy significativas se presentan, por el contrario, como verdaderas historias de la literatura cristiana primitiva en su conjunto. La obra de Ph. Vielhauer, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, no deja de establecer, sin embargo, una división entre la literatura cristiana primitiva y la literatura patrística, no ya sólo por razones históricas y teológicas, sino también por motivos de carácter literario: los géneros del NT (cartas, evangelios, apocalipsis, y «hechos») no tuvieron continuación y desarrollo en la literatura patrística. La obra de H. Köster, *Introducción al Nuevo Testamento*, pretende ir más allá y desarrolla una historia de la literatura cristiana primitiva, canónica y no canónica por igual, en el contexto del mundo literario, religioso y cultural de la antigüedad. Köster no justifica, sin embargo, con mucha claridad cuáles son los criterios de relación entre los diferentes textos y el citado contexto, ni explica tampoco qué es lo que aporta a la comprensión de la literatura cristiana primitiva el insertarla en la literatura greco-romana de la época. Los textos y los contextos son presentados como entidades yuxtapuestas, sin que aparezca demasiado la conexión entre unos y otros. De este modo el lector difícilmente llega a percibir la idea de que el judaísmo constituye efectivamente el marco de referencia para el estudio del cristianismo primitivo.

Los libros de Introducción al AT y al NT seguirán centrados en la literatura canónica, pues ésta constituye la referencia obligada de todo estudio de la Biblia, no ya tanto o sólo por tratarse de los textos sagrados del judaísmo y del cristianismo, sino por el hecho de que la Biblia canónica, como libro constituido por una determinada serie de libros y no otros, ha tenido un influjo decisivo en la cultura de Oriente y Occidente y sigue siendo un punto de referencia de la creatividad literaria y teológica.

2. *El texto de la Biblia y los textos bíblicos*

Antes del descubrimiento de los manuscritos bíblicos de Qumrán se podía pensar que la transmisión del texto bíblico se había efectuado siguiendo una línea única y recta (*geradelinig*, Noth), que partía de los autógrafos de los autores bíblicos y llegaba hasta los manuscritos hebreos medievales y de éstos a nuestras ediciones impresas. Los manuscritos bíblicos de Qumrán han puesto de relieve, sin embargo, que la historia de transmisión del texto bíblico en el período helenístico es muy plural y compleja. Se puede resumir la historia, todavía inconclusa, de los descubrimientos de Qumrán aludiendo a cuatro sorpresas sucesivas, que el estudio de los manuscritos ha deparado.

1. La primera sorpresa la ofrecieron los grandes manuscritos de Isaías estudiados en los años 50. Estos manuscritos confirmaron la enorme *fidelidad* con la que el texto hebreo fue conservado durante los mil años que median entre la época de Qumrán y los siglos IX y X, época en la que fueron copiados los manuscritos medievales conservados hasta hoy (cf. p. 295).

2. Años más tarde se estudiaron otros manuscritos, en particular de los libros de Samuel y Jeremías, que mostraban claras *divergencias* respecto al texto hebreo masorético y coincidían, por el contrario, en gran medida con la forma de texto representada por la versión de los LXX. Ello dio paso a la idea de que algunos libros de la Biblia conocieron una especie de «segunda edición, corregida y aumentada». El texto de esta segunda edición es el transmitido por la tradición textual masorética, mientras que la forma del texto más breve y más original es la que todavía conocieron los traductores de la versión de los LXX (cf. pp. 416-419).

3. El estudio de nuevos manuscritos vino a demostrar que el Pentateuco Samaritano no constituye, como se creía, un *texto «sectario» samaritano* (salvo ligeros añadidos de tal carácter), sino que reproduce un tipo de texto que era conocido en toda Palestina en el s. II a.C., en una época muy posterior a aquélla en la que se suponía que había tenido lugar el cisma samaritano. El estudio de estos textos «proto-samaritanos» ha obligado a replantear la historia del propio cisma samaritano (cf. p. 310).

4. Por último, los manuscritos bíblicos, o tal vez mejor «parabíblicos», dados a conocer recientemente (4QDeut^{j}, 4QDeut^{n}, 4QNum^{b}, y en particular 4Q*PP*, «Paráfrasis del Pentateuco», cf. p. 307), han venido a plantear problemas hasta ahora insospechados, como es el de tener que establecer criterios que permitan definir dónde se sitúa la frontera entre lo bíblico y lo no-bíblico, de modo que un nuevo texto pueda ser clasificado entre los manuscritos bíblicos o haya de ser asignado a una especie de tierra de nadie en la que se sitúan los textos *«fronterizos»*, «antológicos» o «parafrásticos» (Tov, White, Duncan). En algunos sectores del judaísmo el texto bíblico o algunas formas del mismo admitían todavía un desarrollo muy considerable, sin que ello significara seguramente la pérdida del carácter bíblico de su texto. La investigación futura se centrará sin duda en el estudio de estos textos «fronterizos» entre lo bíblico y lo no-bíblico. Todo ello plantea necesariamente

cuestiones relacionadas con la problemática del canon bíblico (Ulrich).

La teoría de los «textos locales» (babilonio, egipcio y palestino), elaborada por F. M. Cross a raíz de los descubrimientos, ha sido cuestionada en algunos de sus aspectos. La pluralidad de textos del AT parece deberse, por una parte, a la duplicidad o pluralidad de ediciones de los propios libros bíblicos («ediciones dobles»), y, por otra, a las tendencias «expansionistas» de algunas corrientes de la transmisión textual.

El estudio de los manuscritos bíblicos de Qumrán ha afianzado el valor del texto hebreo masorético, pero ha supuesto también una revalorización del texto de las versiones, en particular de la traducción de los LXX (y de la *Vetus latina*), que en muchas ocasiones refleja fielmente un texto hebreo diferente y más antiguo que el masorético. Todo ello ha contribuido a un renacimiento de los estudios de crítica textual del AT, un tanto aletargados en las décadas anteriores a la aparición de los nuevos materiales. Ha replanteado al mismo tiempo el problema de las relaciones entre crítica textual y crítica literaria y entre lo que se entiende por texto crítico y lo que es un texto autorizado o canónico.

3. *Hermenéutica bíblica: interpretación e interpretaciones*

Las décadas pasadas han conocido un gran florecimiento de los estudios sobre teoría hermenéutica, hermenéutica bíblica e historia de la interpretación del AT y del NT.

Hoy se reconoce que la historia de la exégesis bíblica arranca de los orígenes de la propia Biblia. Unos libros bíblicos se interpretan a otros, los más recientes a los más antiguos. Las interpolaciones o reelaboraciones de los textos no son ya consideradas como meros subproductos de una época decadente y tardía, sino como testimonio de la exégesis judía, predecesora de la exégesis cristiana.

Ha cobrado enorme importancia el estudio de la literatura apócrifa, cuya razón de ser es en gran medida el comentar e interpretar la literatura canónica, y que constituye, por otra parte, el substrato literario inmediato en el que nace el NT. La versión de los LXX y la literatura judía helenística, al igual que los escritos de la comunidad de Qumrán, son estudiados también desde el punto de vista de su relación con el AT, que les sirve de fuente de inspiración y de manantial para la exégesis.

Se ha estudiado con intensidad la exégesis que los escritos del NT hacen de los libros del AT, llegándose a calificar en muchas ocasiones al NT como una especie de gran midrás del AT. El estudio de los targumim y, en particular, del targum *Neophyti* han sido en este sentido especialmente fructíferos.

Se presta atención especial al estudio de los métodos practicados en

la exégesis judía, desarrollados también más tarde en la exégesis cristiana.

Las citas y resonancias «intertextuales» del AT en la literatura intertestamentaria y en el NT y de éste en la literatura cristiana posterior constituyen un campo de estudio que ha conocido enorme desarrollo en las décadas pasadas y que ofrece todavía a la investigación senderos inexplorados. Varios de los libros del NT y muchos pasajes neotestamentarios han podido ser definidos, no sin un cierto abuso de los términos, como comentarios exegéticos, *midrašîm* o *haggadôt*, sobre textos del AT.

La historia del dogma es en gran medida una historia de la exégesis. La doctrina cristiana, al igual que muchos elementos de la organización y del culto cristianos, están basados sobre interpretaciones muy concretas de numerosos pasajes de la Escritura. El judaísmo y el cristianismo desarrollaron hasta la Edad Media todo un cuerpo de exégesis de las Escrituras respectivas, cuyas líneas básicas forman parte de la doctrina tradicional de judíos y cristianos.

En el s. XVIII la crítica de la Ilustración y en el s. XIX la hermenéutica romántica desarrollaron una lectura teísta o totalmente desacralizada de la Biblia. La crítica histórica convirtió a la Biblia en un libro más en la inmensa biblioteca de la literatura del Antiguo Oriente y del mundo greco-romano, y a la religión bíblica en una religión más entre las muchas religiones de la Antigüedad.

Siguiendo una tendencia característica tanto de la Ilustración como del Romanticismo, el interés de la crítica moderna se ha dirigido preferentemente a la forma y al sentido «originales» de los textos bíblicos, con abandono, si no desprecio, de toda la historia de interpretación de la Biblia llevada a cabo posteriormente en el judaísmo y en el cristianismo. Los presupuestos hermenéuticos y los prejuicios de la crítica histórica se hacían más palpables en la consideración, generalmente negativa, de las épocas tardías y, en particular, de los procesos finales de redacción de los libros bíblicos, así como de las numerosas interpolaciones que los críticos detectaban en los mismos: a los ojos de muchos críticos, las redacciones y las glosas son expresión de tendencias propias de épocas decadentes, judaizantes en el caso del AT y catolizantes en el del NT.

Este sumergir los textos bíblicos en el océano de las literaturas antiguas, apartándolos del medio natural en el que se desarrollaron (la tradición rabínica en el caso de la *Tanak* y la tradición cristiana en el del conjunto formado por el AT y el NT), no ha dejado de suscitar reacciones contrarias, que han tratado de salvar sobre todo lo específico de la religión y de la literatura bíblica. Por otra parte, la «sospecha» sistematizada hacia los textos bíblicos que parece difundir la crítica moderna, junto a la provisionalidad e incertidumbre que rodea a muchas de las conclusiones de la misma crítica, ha provocado en otras corrientes de los estudios bíblicos actuales una reacción de «sospecha» hacia los mé-

todos y resultados de la crítica moderna. Son muchas las voces que se alzan contra una lectura arqueológica de la Biblia, que da valor preferente al núcleo más primitivo, muchas veces hipotético, de los textos proféticos o evangélicos, sin tener en cuenta el valor mediador de la tradición bíblica posterior y de la historia toda de la interpretación bíblica (el espacio hermenéutico que cubre la «distancia temporal» entre el texto y el intérprete contemporáno, Gadamer).

La hermenéutica contemporánea ha puesto de relieve, sin embargo, la necesidad de prestar atención a la *Wirkungsgeschichte* (Gadamer) o «efectividad histórica», que se traduce en una revalorización del influjo efectivo de los mitos, símbolos e ideas del pasado en la historia y en la vida social de las épocas posteriores. Las Escrituras bíblicas, como toda literatura y más que cualquier literatura, son un continuo reescribir lo ya escrito. La Biblia no son sólo sus textos, sino también las citas, alusiones y ecos de sus libros en otros textos (intertextualidad), que a su vez permiten descubrir nuevos aspectos de los propios textos bíblicos [1]. Si la literatura bíblica nace de formas simples como la canción, el proverbio, el oráculo, etc., la literatura postbíblica nace de la «cita» y es toda ella una inmensa cita del AT. La cita no es simple reproducción de un texto, sino producción de un nuevo texto. El desplazamiento contextual altera el sentido de la cita que se pretende más exacta, dando nuevo sentido a lo citado.

Tras lo que algunos o muchos consideran una atención excesiva al estudio de las fuentes, tradiciones y redacciones de los libros bíblicos, un gran sector de los estudios actuales se orienta hacia el análisis del sentido de los textos en el contexto global del canon («crítica desde el canon», Childs), hacia una valoración de la Biblia como obra de literatura que exige una lectura seguida y respetuosa de la propia estructura literaria de sus textos (Alonso Schökel), hacia el estudio de la interpretación de la Biblia en la literatura postbíblica, considerando la literatura patrística como un gran *corpus* de exégesis de la Biblia, etc.

La importancia que reviste la interpretación de la Biblia queda bien de relieve en el hecho de que se haya podido decir que la ruptura entre la Sinagoga judía y la Iglesia cristiana sucedió en el instante preciso, en que los cristianos dejaron de interpretar la Ley «a la letra» y dejaron, en consecuencia, de practicarla. En tiempos de Bar Kokba' los judeocristianos de Palestina hacían todavía una lectura «literal» de la Torah y la cumplían al pie de la letra. Los demás grupos cristianos habían abandonado esta práctica mucho antes, tal vez a partir de la destrucción del Templo en el 70 (L. H. Schiffman).

1. Valle Inclán defendió e hizo realidad una literatura hecha de citas, cf. Graciela Reyes, *Polifonía textual. La citación en el relato literario*, Madrid, 1984.

BIBLIOGRAFÍA

ALONSO SCHÖKEL, L., «Poética hebrea. Historia y procedimientos», *Hermenéutica de la palabra. II. Interpretación literaria de textos bíblicos*, Madrid 1987.

Introducciones al Antiguo Testamento

CAZELLES, H. (ed.), *Introducción crítica al Antiguo Testamento*, Barcelona 1981.
CHILDS, B. S., *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia 1989.
EISSFELDT, O., *The Old Testament. An Introduction*, Oxford 1966.
FOHRER, G., *Einleitung in das Alte Testament*, Heidelberg 1965[10].
FRIEDMAN, R. E., *Who Wrote the Bible?*, London 1988.
GEORGE, A.-GRELOT, P., *Introduction à la Bible: Edition nouvelle*, 10 vols., Paris 1976, han aparecido los vols. 6-8.
GOTTWALD, N. K., *The Hebrew Bible. A Socio-Literary Introduction*, Philadelphia 1987.
HAYES, J. H., *An Introduction to Old Testament Study*, Nashville TN 1986.
HUMMEL, H. D., *The Word Becoming Flesh. An Introduction to the Origin, Purpose, and Meaning of the Old Testament*, St. Louis, Missouri, 1979.
KAISER, O., *Einleitung in das Alte Testament. Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme*, Gütersloh 1984[5].
LASOR, W. S.-HUBBARD, D. A.-BUSH, F. W., *Old Testament Survey. The Message, Form, and Background of the Old Testament*, Grand Rapids, Michigan, 1987.
PFEIFFER, R. H., *Introduction to the Old Testament*, New York 1941[3].
RENDTORFF, R., *Das Alte Testament. Eine Einführung*, Neukirchen-Vluyn 1983.
ROST, L., *Einleitung in das Alte Testament*, Heidelberg 1950.
SANDMEL, S., *The Hebrew Scriptures. An Introduction to their Literature and Religious Ideas*, New York 1963.
SCHMIDT, W. H., *Einführung in das Alte Testament*, 2a. ed. revisada, Berlin-New York 1982.
SMEND, R., *Die Entstehung des Alten Testaments*, Stuttgart 1978.
SOGGIN, J. A., *Introduzione all'Antico Testamento. Dalle origini alla chiusura del Canone alessandrino*, 4.ª ed. «completamente rifatta», Brescia 1987.
TUYA, M.-SALGUERO, J., *Introducción a la Biblia*, 2 vols., Madrid 1967.
WEISER, A., *Einleitung in das Alte Testament*, Göttingen 1963[5].

Teología bíblica

BULTMANN, R., *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1965[5].
CONZELMANN, H., *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, Munich 1968[2], reimpreso en 1980.
GOPPELT, L., *Theologie des Neuen Testaments*, 2 vols., Göttingen 1975-76.
KRAUS, H.-J., *Die biblische Theologie: Ihre Geschichte und Problematik*, Neukirchen-Vluyn 1970.
KÜMMEL, W. G., *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen Jesus, Paulus, Johannes*, Göttingen 1969, 1976[3].

SCHELKLE, K.-H., *Theologie des Neuen Testaments*, 4 vols., Düsseldorf 1968, 1973, 1974, 1976; versión española Barcelona 1975-78.
SCHRAGE, W., *Ethik des Neuen Testaments*, Göttingen 1982.

Introducciones al Nuevo Testamento

CHILDS, B., *The New Testament as Canon: An Introduction*, Philadelphia 1985.
KÖSTER, H., *Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit*, Berlin-New York 1980; versión en español, *Introducción al nuevo testamento*, Salamanca 1988.
LOHSE, E., *Entstehung des Neuen Testaments*, Stuttgart 1975².
MARXEN, W., *Einleitung in das Neue Testament. Eine Einführung in ihre Probleme*, Gütersloh 1964³.
PERRIN, N., *The New Testament. An Introduction*, New York 1974.
ROLOFF, J., «Neutestamentliche Einleitungswissenschaft», *ThRd* 55 (1991) 385-423.
VIELHAUER, Ph., *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die apostolischen Väter*, Berlin-New York 1975; versión en español, *Historia de la literatura cristiana primitiva. Introducción al Nuevo Testamento, los apócrifos y los padres apostólicos*, Salamanca 1991.
WIKENHAUSER, A.-SCHMID, J., *Einleitung in das Neue Testament*, Freiburg in B. 1973⁶; version española *Introducción al Nuevo Testamento*, Barcelona 1978.

Historia

BARRETT, C.K., *The New Testament Background: Selected Documents*, Revised Edition, London-San Francisco 1989, 1ª ed. 1956.
BRAUN, H., *Qumran und das Neue Testament*, 2 vols., Tübingen 1966.
BRUCE, F. F., *New Testament History*, Garden City NY 1972.
HORSLEY, R. A.-HANSON, J. S., *Bandits, Prophets, and Messiahs. Popular Movements in the Time of Jesus*, Minneapolis, Minnesota, 1985.
LEIPOLDT, J.-GRUNDMANN, W., *El mundo del Nuevo Testamento*, 3 vols., Madrid 1973.
LOHSE, E., *Umwelt des Neuen Testaments*, Göttingen 1986.
MALINA, B. J., *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*, Atlanta GA 1985.
MAYER, G., «Zur jüdischen Geschichte», *ThRd* 55 (1990) 1-20.
REICKE, B., *Neutestamentliche Zeitgeschichte: Die biblische Welt 500 v.-100 n. Chr.*, Berlin 1965; versión inglesa *The New Testament Era: The World of the Bible from 500 B.C. to A.D. 100*, Philadelphia-London 1968.
TEMPORINI, H. (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neuren Forschung*, Berlin-New York 1972-.
VERMES, G., *Jesus and the World of Judaism*, London 1983.

Diccionarios del Nuevo Testamento

BALZ, H.-SCHNEIDER, G. (ed.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 3 vols., Stuttgart 1978, 1981, 1983.

GALLING, K. (ed.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 7 vols., Tübingen 1957-1965³.
KITTEL, G. (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 10 vols., Stuttgart 1933-1979.
KLAUSER, T. (ed.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart 1950- han aparecido 14 vols.; 2 ed. 1970-.
WISSOWA, G. (ed.), *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, reedición por G. Wissowa, Stuttgart 1905-1978.
ZIEGLER, K.-SONTHEIMER, W. (ed.), *Der Kleine Pauly*, 5 vols., Stuttgart 1964, 1967, 1969, 1972, 1975.

Introducciones a la exégesis del Nuevo Testamento

KAISER, O.-KÜMMEL, W. G., *Einführung in die exegetischen Methoden*, Munich 1964².
SCHREINER, J. (ed.), *Einführung in die Methoden der biblischen Exegese*, Würzburg-Innsbruck 1971, versión española *Introducción a los métodos de la exégesis bíblica*, Barcelona 1974.
ZIMMERMANN, H., *Neutestamentliche Methodenlehre: Darstellung der historisch-kritishcen Methode*, 6a ed., Stuttgart 1978, versión española *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento*, Madrid 1969.

I

LA BIBLIA Y EL LIBRO EN LA ANTIGÜEDAD

Postea promiscue repatuit usus rei qua constat inmortalitas hominum.
«Con posterioridad se propagó de nuevo el uso del material (el pergamino) del que depende la inmortalidad de los humanos».
(Plinio, *Naturalis Historia* XIII, 70).

1
LAS LENGUAS DE LA BIBLIA

El estudio científico de la Biblia requiere un conocimiento previo de las lenguas en las que fueron escritos los libros bíblicos: el hebreo, el arameo y el griego de la versión de los LXX y del NT. Para un determinado tipo de estudios es preciso también el conocimiento de las lenguas a las que fue traducida la Biblia en los primeros siglos del cristianismo (latín, siríaco, copto, armenio, etc.). Por otra parte, los descubrimientos modernos han rescatado del olvido otras lenguas semíticas, con las que el hebreo está emparentado (acadio, ugarítico, fenicio, etc.), así como lenguas no semíticas, que de un modo u otro influyeron en el hebreo y en el arameo.

El «biblista» ha de ser por principio un políglota. «Políglotas» fueron las ediciones renacentistas de la Biblia como también lo fue la famosa edición hexaplar de Orígenes ya en el s. III d.C. Políglota es también, en definitiva, el propio AT, que en los últimos siglos de la época bíblica podía ser leído indistintamente en hebreo, en arameo y en griego. El biblista parece moverse en el mundo de la confusión de lenguas creada en la torre de Babel. Para el cristiano la visión profética sobre los pueblos congregados en Sión (Is 56,6-7) tiene cumplimiento en el día de Pentecostés, cuando gentes de todos los pueblos reunidas en Jerusalén escuchan cada uno en su propia lengua el *kerygma* cristiano (Hch 2,8).

Conforme a la antigua tradición de la filología «bíblica-trilingüe», el biblista ha de formarse en el conocimiento de las lenguas clásicas, entre las que desde el período renacentista hasta el s. XVIII eran contadas las lenguas hebrea y aramea. El biblista se mueve en un terreno fronterizo entre la filología clásica greco-latina y la filología semítica antigua. Pertenece a dos mundos culturales, cuyos orígenes están más ligados entre sí de lo que se acostumbra a pensar, y que convivieron en una rica simbiosis durante los períodos helenístico y bizantino. Las guerras médicas, púnicas, partas, las conquistas islámicas y las reconquistas y cruzadas cristianas, los colonialismos y los fundamentalismos

han distanciado estos dos mundos, oriental y occidental, hasta el punto de hacerse muy difícil el conocimiento mutuo y muy fácil el enfrentamiento.

Helenistas y latinistas por un lado y semitistas por otro se han repartido los campos de estudio del mundo de la antigüedad, con mutuo desconocimiento, si no desprecio, entre unos y otros. Una «visión políglota» de la Biblia contribuye a evitar serios defectos en los que ha caído en ocasiones la investigación bíblica. Las viejas y agrias polémicas entre hebraístas y helenistas no han cesado desde el Renacimiento y acechan siempre bajo formas muy sutiles en numerosas discusiones actuales.

Las lenguas de la Biblia (AT) son el hebreo, el arameo y el griego. El hebreo y el arameo pertenecen a la familia de las lenguas semíticas. Estas se dividen en cuatro grupos: semítico del Sur, del Noroeste, del Norte y del Este.

El *semítico del Noroeste* es el cananeo en sus distintas formas: hebreo, moabita y edomita por una parte, y ugarítico, fenicio y púnico por otra.

El *semítico del Norte* es básicamente el arameo, subdividido en dos grupos. El grupo occidental incluye el arameo de la Biblia, el de los targumim y el de la Gemará del Talmud palestino, así como el samaritano y el nabateo. El grupo oriental lo forman el arameo del Talmud babilónico y el siríaco de las traducciones bíblicas y de escritos cristianos y mandeos.

El *semítico del Este* comprende el acadio y sus lenguas filiales, asirio y babilónico.

El *semítico del Sur* incluye el árabe y el etiópico. En épocas pasadas el árabe era prácticamente el único cauce de aproximación al estudio del semitismo antiguo. Hoy se puede decir que el acadio ha reemplazado al árabe en esta función. Sin embargo, los comentarios actuales a los libros bíblicos ignoran muchas referencias útiles al árabe, que llenaban los comentarios de la primera mitad de siglo.

Caben otras clasificaciones de las lenguas semíticas como las que distinguen solamente dos grandes grupos de lenguas semíticas, uno septentrional y otro meridional, o tres, noroccidental, nororiental y suroccidental (Sáenz Badillos).

I. EL HEBREO. LENGUA, TEXTO E INTERPRETACIÓN

Cabe hacer aquí un recorrido por algunas de las características más sobresalientes de la *lengua* hebrea, haciendo hincapié en las dificultades que las mismas comportan para una fiel *transmisión* e *interpretación* de los textos hebreos antiguos. El biblista ha de poseer los conocimientos del lingüista, del crítico de textos, y del intérprete o exegeta, siendo sensible a las variadas llamadas de cada uno de estos campos.

La lengua hebrea es conocida en la Biblia como la «lengua de Canaán» (Is 19,18), y más frecuentemente como «judío» (Is 36,11; 2 Cr 32,18). Los grupos de hebreos relacionados con los *hapiru*, que entraron en Canaán a finales del s. XIII a.C., se sumaron a otras tribus del futuro Israel, que se encontraban allí desde antiguo. Tras su sedentarización en Canaán, los grupos venidos de fuera comenzaron a hablar también el hebreo.

El *alfabeto* hebreo contiene 22 caracteres, que corresponden en su totalidad a letras consonantes.

Algunos de estos caracteres (*b*, *g*, *d*, *k*, *p*, *t*) pueden representar dos sonidos diferentes, oclusivo o fricativo, según sea su relación con los sonidos adyacentes. Algunas consonantes hebreas representan sonidos no conocidos por el español; tal es el caso de la *'ālep* ('), oclusión glotal sorda, y la *'ayin* ('), fricativa glotal sonora, y de algunas de las cinco sibilantes conocidas por el hebreo. En los manuscritos del Mar Muerto y en la misma tradición masorética es frecuente la confusión de estas guturales (p. ej., *'l*, «sobre», y *'l*, «hacia»). Las variantes dialectales y las modificaciones lingüísticas en el paso de una época a otra originaban numerosas confusiones. Ejemplo típico es el de la diferente pronunciación del término *šibbōlet* en la montaña de Efraín o *sibbōlet* en Transjordania, que dio lugar al famoso episodio relatado en Jue 12,5-6.

En un primer período, durante los años 900-600 a.C., la *ortografía* hebrea, al igual que la fenicia, tendía a representar gráficamente sólo las consonantes. A lo largo del s. XI a.C., los arameos desarrollaron un sistema rudimentario de notación vocálica mediante las llamadas *matres lectionis*. Este sistema fue utilizado también por los israelitas a partir de comienzos del s. IX a.C. Las consonantes *h*, *w*, y *y* podían representar vocales finales: *w* =*ū*, *y* =*ī* y *h* =*ā*, *ē*, y *ō*. En ocasiones *w* y *y* podían indicar las vocales internas *ū* e *ī* respectivamentente (Cross). En el período entre los años 600 y 300 a.C. comenzaron a utilizarse las *matres lectionis* para indicar la presencia de una vocal larga, sobre todo en fin de palabra. En los óstraca de Lakis, de comienzos del s. VI a.C., aparecen indicadas ya las vocales largas en medio de palabra. Con el paso del tiempo se desarrolló la tendencia a representar incluso las vocales breves. Los manuscritos del Mar Muerto presentan una ortografía más «plena» que la del TM, alcanzando a las vocales breves (p. ej., *kol*, «todo», escrito *kwl*; *lō'*, «no», escrito *lw'*). La ortografía de los manuscritos del Mar Muerto da pie a múltiples comparaciones con diferentes tradiciones de pronunciación hebrea, en particular la samaritana.

Las variantes ortográficas pueden resultar en ocasiones muy significativas. El nombre de la ciudad de «Sodoma» refleja la transcripción griega *Sódoma*, frente a la forma hebrea del TM *sĕdōm*. La ortografía de Qumrán *swdm* supone la pronunciación *sodom*, con acento posiblemente llano en lugar de agudo.

Hasta los ss. V-VI d.C. el hebreo no comenzó a disponer de un sistema de escritura dotado de vocales. El progresivo abandono de la len-

gua hebrea en beneficio del árabe ocasionaba un olvido creciente de la pronunciación exacta del texto bíblico. Para evitar esta pérdida se hizo necesario dotar a la escritura consonántica de un sistema de acentos y de vocales. Éstas no se indican mediante letras como en las lenguas occidentales, sino a través de puntos y de trazos diversos, situados encima o debajo de la consonante, tras la cual se pronuncian. Es fácil imaginar la dificultad que para una correcta transmisión del texto bíblico representa la copia de manuscritos sin escritura vocálica. Baste un ejemplo: conforme al TM el pasaje de 1 Re 5,32 habla de los «constructores» (*bōnê*) de Salomón, mientras que la versión griega supone un texto que se refiere a los «hijos» (*bĕnê*) de Salomón. En la traducción de los términos hebreos la vocalización daba ocasión a la búsqueda de términos homófonos y a interpretaciones de carácter midrásico. Tal puede ser el caso de la traducción del nombre de «Eva» (*ḥawwâh*) por el término griego Zōē, «vida».

Esta estructura consonántica de la lengua hebrea, al jugar con cambios vocálicos dentro de una misma raíz consonántica estable, así como también el sistema de escritura, al utilizar únicamente signos de valor consonántico (cf. 88), permiten e incluso se complacen en cambios fonéticos y gráficos (significantes), que arrastran consigo cambios en el significado. Ello permitía una duplicidad de sentidos en numerosos textos legales o narrativos, lo que hacía necesario o daba pie al menos al ejercicio del *dĕraš* o de la interpretación conforme a los métodos de la hermenéutica rabínica (cf. 509). La incoherencia ortográfica de la escritura de las *matres lectionis*, por ejemplo en la ortografía del término *tôlĕḏôt* («generaciones») en el Pentateuco, puede responder al intento de establecer a un tiempo el texto y una determinada interpretación del mismo. Esta misma relación entre texto e interpretación puede dar razón del empleo irregular de la determinación *ha-* delante del nombre *'ādām* en los relatos de Gn 1-5 (Barc).

La característica más llamativa de la estructura lingüística del hebreo y de las lenguas semíticas en general es la *composición trilítera de las raíces*, muchas de las cuales eran en principio biconsonánticas. Verbos y sustantivos que se refieren a un mismo núcleo de significado derivan de una misma raíz. Así, p. ej., las tres consonantes *MLḴ* forman el sustantivo *MeLeḴ* («rey») o la forma verbal *MāLaḴ* («él reinó»). Para reconocer cuál de las dos formas es la que corresponde leer en un pasaje determinado, el lector, desprovisto del apoyo de la escritura vocálica, no tiene más recurso que acudir al contexto. Las formas para indicar tiempo y persona se forman mediante flexión interna y flexión por prefijación, sufijación o infijación: *MĕLaḴ-TeM* («vosotros reinasteis»), *HiMLîḴ* («él hizo reinar»), etc. Los sustantivos derivados de una misma raíz se forman de igual modo: *MaLKâH* («reina»), *MaLḴûṮ* («reino»), *MaMLāḴāH* («soberanía»), etc.

Cualquier estudiante de hebreo conoce la dificultad que supone identificar en ocasiones la raíz de una forma verbal. No es extraño que

el propio texto bíblico presente en ocasiones dos lecturas variantes, ocasionadas por una diferente identificación de la raíz verbal. Moisés desobedeció un mandato de Yahvé en Meribá y no pudo entrar por ello en la Tierra Prometida (Nm 20,2-13). El pasaje de Dt 1,37 pretende exonerar a Moisés de tal culpa, cargándola sobre el pueblo en su conjunto. También en Sal 106,32-33 se encuentra esta misma interpretación con el siguiente texto: «Ellos (el pueblo) enfadaron (a Yahvé) en las aguas de Meribá..., pues hicieron amargo su espíritu». Lo interesante a señalar aquí es que el texto hebreo consonántico permite una doble lectura y, en consecuencia, un doble significado: la lectura del TM *himrû*, «se rebelaron» (de la raíz *mrh*) y otra basada en la raíz *mrr*, con el cambio de significado «hicieron amargo», «amargaron» (cf. BHS). Las intepretaciones homiléticas de los rabinos jugaban a menudo con esta duplicidad de significados.

Los llamados *tiempos* del verbo, perfecto e imperfecto, no designan en realidad el tiempo de la acción (pasado, presente o futuro), sino el carácter concluso (perfecto) o inconcluso (imperfecto) de la misma. El lector deberá deducir por el contexto si el verbo se refiere a tiempo pasado, presente o futuro.

La poesía hebrea puede servirse indistintamente del perfecto y del imperfecto, yuxtaponiéndolos por el puro placer del paralelismo: *ya'ămōdû*/*'āmādu* (Sal 38,12) (Watson). Un judío de la época postexílica podía sorprenderse tanto como un traductor actual al ver utilizadas en un mismo verso dos formas verbales que significan aspectos diferentes. El paralelismo poético puede jugar también con variantes en la conjugación: *śĕ'û* / *wĕhinnāśĕ'û* «Alzad..., que se alcen...» (Sal 24,7; cf. BHS). Tales procedimientos poéticos podían dar ocasión a variantes textuales. Se habrá de tener por ello mucho cuidado en no corregir los textos poéticos conforme a criterios gramaticales de épocas tardías.

Los primeros escribas judíos pueden haber dejado en el texto indicaciones de carácter gramatical que no hay que confundir con el propio texto bíblico, por lo que el filólogo tiene que conocer las técnicas utilizadas por los escribas en la copia de manuscritos. En la expresión de Sal 61,8b, «Gracia y lealtad (+*mn*) le protegerán», las consonantes *mn* no aparecen en algunos testimonios del texto ni se encuentran en el pasaje similar de Prov 20,28, por lo que resulta tentadora la propuesta de suprimirlas del texto (cf. BHS). Se trata seguramente de una indicación introducida por un escriba: *mn* es una abreviatura de *mālē' nûn* («*plene nun*»), por la que se advierte que la *nûn* del verbo en tiempo futuro, que sigue inmediatamente, no se elide, sino que ha de escribirse, a pesar de encontrarse en sílaba cerrada no acentuada. Estas dos consonantes no han de ser tomadas, por lo tanto, como la partícula hebrea *min* («de», «desde») ni como el pronombre arameo interrogativo *man* («quién»).

En sus orígenes el hebreo disponía de terminaciones específicas para indicar el *caso de los nombres*. Sin embargo, al igual que sucedió

en la evolución de las lenguas románicas a partir del latín, los casos terminaron por desaparecer y las relaciones de dependencia pasaron a ser expresadas a través del orden de las palabras y mediante la utilización de partículas. Para expresar la relación de genitivo el hebreo dispone de la forma llamada «constructa». La pérdida del caso en el hebreo determinó el paso de una lengua sintética a una lengua analítica. Sin embargo, este paso es todavía imperfecto pues el hebreo conserva todavía el uso del estado constructo.

El hebreo es una lengua relativamente pobre en verdaderos *adjetivos*. Carece también de formas específicas para expresar el comparativo y el superlativo. En su lugar utiliza la forma constructa u otro tipo de expresión. Así, p. ej., «el Santo de los Santos» designa el espacio más sagrado del Templo y «el Cantar de los Cantares» el Cántico por antonomasia.

La *sintaxis* hebrea prefiere la parataxis a la compleja subordinación de frases (hipotaxis), característica del griego y del latín. Esta característica confiere a la narración hebrea un estilo popular y sencillo, pero no por ello menos expresivo y profundo (cf. p. 147).

Los textos poéticos conservan con frecuencia *formas arcaicas* del hebreo. Tal es el caso del uso del imperfecto *yiqtōl* para expresar el tiempo pasado, en lugar de las formas *qāṭal* o *waw + yiqtōl*. El Sal 78 presenta varios ejemplos de este uso poético, característico de los poemas de Ugarit. Igualmente, poemas arcaizantes como el Sal 68 muestran la tendencia a prescindir del artículo definido *ha(n)-*, que se introdujo y generalizó con posterioridad al 1200 a.C.

Por lo que se refiere a la *lexicografía* hebrea, son de señalar los numerosos préstamos que los israelitas tomaron de las lenguas de aquellos pueblos con los que tuvieron contacto a lo largo del primer milenio a.C. Las variantes léxicas pueden dar lugar a variantes textuales. El texto de 1 Re 8,2 hacía referencia en un primer momento al «mes (=*yeraḥ*) de *'ētānîm*», conforme al término usual según el calendario cananeo; más tarde se añadió una glosa explicativa, que hacía la conversión al sistema numérico utilizado en Israel para designar los meses: «esto es (*hû'*), el mes séptimo». El texto hebreo utilizado por la traducción de los LXX no conocía seguramente todavía esta glosa explicativa (cf. BHS; igualmente 1 Re 6,38).

Del egipcio antiguo, lengua no semítica, el hebreo incorporó términos como *par'ōh* («faraón»=«casa grande» en egipcio). La importación de productos egipcios como el ébano, lino, amatista, marfil, etc., arrastró consigo el préstamo de los correspondientes términos egipcios. Se cuentan también préstamos del hitita y del hurrita. El término *seren*, «príncipe», utilizado exclusivamente para designar a los príncipes filisteos, es sin duda un préstamo tomado de la lengua de los filisteos, llegados a las costas de Canaán en una de las oleadas de los «Pueblos del Mar». Este término filisteo, *seren*, corresponde al del griego *týrannos*, «tirano», que los griegos adoptaron probablemente de una lengua del

Asia Menor, tal vez del frigio o del lidio. Igualmente el término hebreo *lappîḏ*, «antorcha», es un préstamo filisteo, emparentado con el griego *lampás/-ádos*.

El hebreo tomó prestados del semítico oriental numerosos términos, en especial aquéllos pertenecientes a los campos semánticos que hacen referencia a la administración de justicia, a las instituciones de gobierno y al ejército. En muchos de los casos es ya imposible comprobar si se trata de verdaderos préstamos. Siempre cabe la posibilidad de que no se trate sino de términos pertenecientes al patrimonio común de las lenguas semíticas.

Los préstamos procedentes de lenguas no semíticas ofrecen un interés particular. Del persa procede el término *pardēs*, que a través del griego de los LXX (*parádeisos*) y del latín de la Vulgata (*paradisum*), dio origen a los vocablos «paraíso», «paradiso», «paradis», etc., de las lenguas romances. La distancia que separa las lenguas hebrea y persa podía ocasionar una tal deformación del término prestado, que en ocasiones se hace muy difícil reconocer cuál era el término persa que dio origen al correspondiente hebreo. El libro de Ester menciona al rey persa «Asuero», mejor y más conocido con el nombre de «Jerjes».

La *lingüística comparada* permite aclarar términos o pasajes oscuros del AT por referencia a palabras o expresiones análogas en otras lenguas semíticas. Las fuentes acadias se han llevado siempre la palma en este tipo de estudio. El descubrimiento de los textos de Ugarit en el año 1929 orientó los estudios hacia el marco geográfico y cultural cananeo, que constituye el hábitat natural de la lengua y de la literatura bíblicas. Los textos ugaríticos permiten reconocer, p. ej., que las partículas hebreas *bĕ-* y *lĕ-*, además de la significación respectiva «en» y «a», «para», poseen también ambas el significado «de» o «desde». En consecuencia, en la expresión de Is 59,20 el texto hebreo se ha de traducir «un redentor vendrá *de* Sión», conforme a una interpretación que se encuentra atestiguada en Rom 11,26. Textos ugaríticos paralelos de los textos bíblicos permiten reconstruir la forma y el significado primitivos de palabras hebreas mal copiadas o mal interpretadas en la tradición manuscrita (Dahood). Ello ha permitido proponer nuevas y mejores traducciones de numerosos pasajes del AT.

El hebreo es una lengua muy próxima al fenicio. Las dos muestran claras diferencias respecto al arameo. Las dos poseen un artículo prefijado (*ha-*), mientras que el arameo utiliza el sufijo determinativo *-a*. Igualmente, el pronombre de primera persona *'ānōḵî* o el sustantivo *bēn* («hijo») del fenicio y del hebreo se contraponen a los correspondientes arameos *'ăna'* y *bar* respectivamente. Existen diferencias entre ambas en la gramática y en la lexicografía como, p. ej., en los verbos «ser» y «hacer», la forma de relativo, la forma causativa, la pronunciación de la *a* del semítico común, que en fenicio se pronuncia *o* y en hebreo *a*, etc.

El concepto de «hebreo bíblico» no deja de ser una ficción, como lo

es también el de «texto bíblico» o, incluso, el de «texto masorético» (cf. 287). Los textos bíblicos reflejan todo un milenio de desarrollo lingüístico, por lo que no pueden menos de reflejar hebreos diferentes y de haber incorporado dialectos diversos. Las diferencias dialectales entre el hebreo de Judá en el Sur y el de Israel en el Norte se remontan a dialectos cananeos del segundo milenio a.C. Los cambios producidos en el *vocabulario* o en otros aspectos de la lengua podían dar ocasión a numerosos malentendidos. Así, p. ej., tras haber asesinado a su hermano Abel, Caín se queja ante Dios diciendo: «Mi castigo es insoportable» (Gn 4,13). La palabra «castigo» (*'āwōn*) vino a significar más tarde «crimen» o «pecado». Este cambio de significado dio pie a los exegetas judíos para convertir la figura del Caín asesino en la de un pecador arrepentido, traduciendo la frase del Génesis en estos términos: «Mi pecado es demasiado grande para olvidarlo». Esta interpretación puede estar motivada por una tendencia teológica, pero no deja de tener un apoyo en la ambigüedad que ofrecía el propio texto bíblico.

La formación de las colecciones de libros bíblicos, así como la transmisión, traducción e interpretación del texto de los mismos, se llevó a cabo a lo largo de los siglos, a los que corresponde el uso del *hebreo bíblico tardío* y del *hebreo de Qumrán*. El hebreo clásico y el postbíblico coexistieron por algun tiempo. La obra del Cronista y los libros de Qohelet y Ester muestran la evolución de la lengua en los períodos persa y griego. La forma del pronombre *'ānōḵî*, «yo», es sustituida con frecuencia por la de *'ănî*, y la del relativo *'ăšer* por *-še*. Precisamente el deseo de traducir de modo diferente las dos formas del pronombre *'ānōḵî* — *'ănî* dará origen a una de las características más llamativas de la recensión griega proto-teodociónica: la versión *'ānōḵî* = *egō eimí*, frente a la correspondencia más simple y correcta en griego, *'ānōḵî*/*'ănî* = *egō*. En el hebreo postbíblico el sistema de *wāw* consecutivo comienza también a resquebrajarse. Las innovaciones léxicas del hebreo postbíblico son por lo general, aunque no siempre, préstamos del arameo: *qibbēl* («recibir»), *zĕman* («tiempo»), *kāšēr* («conveniente»), *'inyān* («asunto»), etc. Ejemplo de préstamo persa es el término *dāt* («decreto»). El influjo del griego en el hebreo de los libros canónicos es casi nulo.

Durante las épocas helenística y romana el hebreo bíblico o clásico sobrevivió no sólo como lengua hablada sino también como lengua escrita, incluso fuera del ámbito de la sinagoga. La mayor parte de los manuscritos no-bíblicos encontrados en las cuevas de Qumrán están escritos en el hebreo postbíblico de esta época. El Rollo de Cobre y las cartas de Bar Koḵba' constituyen el primer testimonio del tipo de hebreo característico de la época misnaica posterior.

No cabe ya decir, como en el siglo pasado en tiempos de A. Geiger, que el *hebreo misnaico* era una lengua «artificial», formada con elementos del hebreo bíblico y del arameo, desprovista de todo apoyo en una lengua viva y diseñada especialmente para las discusiones rabínicas. La

gramática, el léxico y el estilo literario del hebreo misnaico reposan sobre la base de un hebreo coloquial, cuyo uso pervivió durante esta época, aunque no estuviera generalizado (M. H. Segal). El hebreo misnaico no es un conglomerado artificial, sino que se inscribe perfectamente en la evolución lingüística de la lengua hebrea bíblica con características propias. Un eslabón importante en esta evolución lo constituye el hebreo atestiguado en el Rollo de Cobre y en las cartas de Bar Koḵba'.

El hebreo misnaico contiene algunos elementos auténticamente semíticos, que no se encuentran en el hebreo bíblico y carece, por el contrario, de otros comunes al hebreo bíblico y al arameo. Entre las diferencias que lo caracterizan cabe enumerar la definitiva sustitución del relativo *'ăšer* por *še*, la forma *šel* del genitivo, el uso restringido del «estado constructo», desaparición del sistema de *wāw* consecutivo, mayor frecuencia del uso del participio, que se convierte prácticamente en un tiempo presente, etc.

La lexicografía evoluciona respecto a la del hebreo bíblico. El término bíblico *'ôlām* («tiempo lejano, eternidad») pasa a significar «mundo», en un sentido más espacial. El griego se convierte ahora en la principal fuente de préstamos léxicales: *sanhedrîn* (*synédrion*), *zûg* (*zygón*) = «par», *qĕṯidrâ* (*kathédra*) = «cátedra», *pinqēs* (*pínax*) = «lista». El influjo del arameo es incluso mayor de lo supuesto por Segal, quien se servía únicamente para su trabajo de las ediciones impresas de la Misnah.

Es significativo el hecho de que el texto de la Misnah, transmitido por los manuscritos de mayor autoridad, presente mayores diferencias respecto al hebreo bíblico y también características arameas más frecuentes. Ello significa que el texto de la Misnah sufrió un proceso de estandarización y de adaptación al tipo de hebreo bíblico a expensas del hebreo misnaico propio y original del texto misnaico.

A lo largo del Medievo, junto a composiciones escritas en un hebreo artificioso y alejado de la lengua viva, se encuentran escritos en poesía y prosa de un estilo elegante, comparable al de los textos bíblicos, aunque con evidentes influjos de modelos árabes, sobre todo por lo que respecta a las formas métricas y a la terminología científica y filosófica.

Los ss. XIX y XX han conocido el renacimiento de la lengua hebrea, que en realidad nunca había caído en un estado de completo abandono.

BIBLIOGRAFÍA

Diccionarios

AISTLEITNER, J., *Wörterbuch der ugaritischen Sprache*, Berlin 1967[3].
ALONSO SCHÖKEL, L., *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*, Valencia 1990-1992.

BARC, B., «Le texte de la Torah a-t-il été récrit?», *Les règles de l'interprétation*, ed. M. Tardieu, Paris 1987, 69-88.
BAUMGARTNER, W.-STAMM, J. J., *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, 3.ª ed., 4 vols., Leiden 1967-1990.
BEN-YEHUDA, E., *Thesaurus totius hebraitatis et veteris et recentioris*, 16 vols., Berlin-Schoöneberg 1908 —reimpreso en 8 vols. Jerusalem 1948.
BROWN, F.-DRIVER, S. R.-BRIGGS, Ch. A., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1974 (reimpresión).
COHEN, D., *Dictionnaire des racines sémitiques ou attestées dans les langues sémitiques*, Paris-La Haye 1970.
KUHN, K. G., *Rückläufiges hebräisches Wörterbuch*, Göttingen 1958.
OPPENHEIM, A. L. *et al.* (eds.), *The Assyrian Dictionary*, 18 vols. publicados, Chicago 1956-.
SODEN, W. von, *Akkadisches Handwörterbuch*, 3 vols., Wiesbaden 1965, 1972, 1981.
TOMBACK, R. S., *A Comparative Semitic Lexicon of the Phoenician and Punic Languages*, Missoula, Montana, 1978.

Gramáticas

BAUER, H.-LEANDER, P., *Historische Grammatik der habräischen Sprache des Alten Testaments*, Halle 1922.
BROCKELMANN, C., *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*, 2 vols., Berlin 1908 y 1913, reimpreso en Hildesheim-New York en 1982.
FRIEDRICH, J.-RÖLLIG, W., *Phönizisch-Punische Grammatik*, Roma 1970.
GESENIUS, W., *Hebräische Grammatik*, 29 ed. Leipzig vol. I 1918, vol. II 1929, reeimpreso en Hildelheim-New York 1962.
GESENIUS, W.-KAUTZSCH, E., *Gesenius' Hebrew Grammar*, Clarendon 1910.
GORDON, C. H., *Ugaritic Textbook*, Roma 1965.
JOÜON, P., *Grammaire de l'hébreu biblique*, Roma 1947², reimpreso en 1982, reedición por T. Muraoka, *A. Grammar of Biblical Hebrew, I: Ortography and Phoetics, II: Morphology*, Roma 1991.
MEYER, R., *Hebräische Grammatik*, 4 vols., Berlin 1966, 1969, 1972, 1972, versión española: *Gramática del Hebreo Bíblico*, trad. por A. Sáenz-Badillos, Terrassa 1989.
MOSCATI, S. (ed.), *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages: Phonology and Morphology*, Wiesbaden 1964.
PÉREZ FERNÁNDEZ, M., *La lengua de los sabios, I. Morfoxintaxis*, Estella 1992.
SAENZ-BADILLOS, A., *Historia de la lengua hebrea*, Sabadell 1988.
SEGAL, M. H., *A Grammar of Mishnaic Hebrew*, Oxford 1927.
SEGER, S., *A Grammar of Phoenician and Punic*, Munich 1976.
SODEN, W. von, *Grundriss der akkadischen Grammatik*, Roma 1952.
UNGNAD, A., *Grammatik des Akkadischen*, Munich 1969⁵.

Concordancias

EVEN-SHOSHAN, A., *A New Concordance of the Bible*, Jerusalem 1981.
LISOWSKY, G., *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*, Stuttgart **1966.**
MANDELKERN, S., *Veteris Testamenti concordantiae hebraicae atque chaldaicae*, Berlin 1925², reimpreso en Graz en 1955.

Estudios

BAR-ASHER, M., «The Different Traditions of Mishnaic Hebrew», *Working With No Data. Semitic and Egyptian Studies Presented to Th.O. Lambdin*, Winona Lake, Indiana 1987, 1-38.
BARR, J., *The Semantics of Biblical Language*, Oxford 1961.
DAHOOD, M., «Parallel Pairs and Text Criticism», *Ras Shamra Parallels* I, ed. L.R. Fisher, Roma 1972, 78-79.
FITZMYER, J. A., «The Languages of Palestine in the First Century A.D.», *CBQ* 32 (1970) 501-531.
GIRÓN BLANC, L.-F., «El hebreo samaritano. Estado de la cuestión», *Simposio bíblico español. Salamanca 1982*, eds. N. Fernández Marcos-J. Trebolle Barrera-J. Fernández Vallina, Madrid 1984, 143-148.
GOSHEN-GOTTSTEIN, M., «Linguistic Structure and Tradition in the Qumran Documents», *Scripta Hierosolymitana* 4 (1958) 101-137.
KUTSCHER, E. Y., *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll (1QIsa^a)*, Leiden 1974.
KUTSCHER, E. Y., *A History of the Hebrew Language*, Leiden 1982.
LOEWENSTAMM, S. E., «Ugarit and the Bible», *Biblica* 56 (1975) 103-119; 59 (1978) 100-122.
QIMRON, E., *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls*, Atlanta GA 1986.

II. EL ARAMEO

A partir de la época del exilio en Babilonia (s. VI a.C.) el arameo, que era ya por entonces la lengua internacional de las cancillerías, comenzó a suplantar al hebreo como lengua de uso corriente entre los judíos.

Las inscripciones arameas más antiguas que se conocen proceden del s. IX a.C. El arameo se convirtió más tarde en la lengua oficial de los imperios asirio, neobabilónico y persa. Tras la conquista de Alejandro Magno, cuando el griego comenzó a desplazar a su vez al arameo, esta lengua siguió siendo, sin embargo, la de mayor difusión en el Oriente.

La historia de la lengua aramea conoció tres períodos sucesivos: antiguo, medio y reciente.

Al *período antiguo* corresponden las inscripciones de Zinjirli (Sam'al), escritas en un dialecto arcaico con características occidentales, así como las de Sefire (*ca.* 740), en las que se encuentran expresiones propias también del hebreo bíblico. El arameo oficial o imperial era el utilizado por las poblaciones de las regiones occidentales, que fueron absorbidas por el imperio asirio. Gran parte de la documentación conservada, procedente de la época del imperio persa, está escrita en este arameo oficial, relativamente homogéneo, aunque algunas obras, como los proverbios de Ahiqar, están escritas en dialecto asirio.

Las breves secciones del texto bíblico escritas en arameo corresponden al arameo imperial. La ortografía aparece, sin embargo, modernizada. El pasaje de Esd 7,12-26, que transcribe un decreto del rey persa,

así como Esd 4,8-6,18, que recoge igualmente correspondencia oficial, reproducen el arameo imperial, característico de este tipo de escritos. No resulta fácil explicar, en cambio, por qué razones otros pasajes del AT (Jr 10,11 y Dn 2,4b-7,28) aparecen también escritos en arameo. Conviene tener en cuenta, por otra parte, la posibilidad de que algunos textos bíblicos, que nos han llegado en griego e incluso en hebreo, puedan no ser sino traducciones de originales escritos en arameo.

El *arameo medio* corresponde al período comprendido entre el 300 a.C. y el 200 d.C. Tras la caída del imperio persa, el griego desplazó progresivamente al arameo como lengua franca. El arameo oficial comenzó entonces un proceso de fragmentación en dialectos locales. Pervivió, sin embargo, como lengua literaria y de uso en documentos oficiales e inscripciones.

En esta lengua literaria están redactados los capítulos en arameo del libro de Dn (*ca.* 168 a.C.), así como algunos textos hallados en Qumrán: *Tobías*, *Sueño de Nabonida*, fragmentos de *Enoc* y *Melquisedec*, *Pseudo-Daniel*, *Génesis Apócrifo*, *Testamento de Leví*, *Targum de Levítico* y *Targum de Job*. En esta lengua literaria se escribieron también en Palestina el targum Onqelos del Pentateuco y el targum Jonatán (ben 'Uzzi'el) de los Profetas. La utilización posterior de estas versiones arameas en Babilonia determinó que su texto se viera influido por características dialectales propias del arameo oriental. Obras posteriores como *Megillat Ta'anit* (*ca.* 100 d.C.) y *Megillat Antiocos* están escritas también en este arameo literario. Dado el carácter conservador del lenguaje jurídico, no es extraño que las fórmulas legales citadas en la Misnah y en los dos Talmudes, jerosolimitano y babilónico, reflejen también la lengua del período anterior.

Inscripciones y papiros de Palmira, Petra y otros lugares permiten conocer los dialectos nabateo y palmireno. El primero muestra influjos árabes en el vocabulario y la sintaxis; el palmireno sufrió además otros influjos orientales.

Las características del *arameo occidental* son hoy mejor conocidas gracias al creciente número de inscripciones encontradas en Jerusalén, en tumbas, sarcófagos, osarios y otros objetos. El NT conserva expresiones arameas como *Talitha koum* (Mc 5,41), *Marana tha* (1 Cor 16,22), *Effatha* (Mc 7,34) y *Elōi elōi lema sabakhthani* (Mc 15,34), así como nombres propios y topónimos tales como Acéldama, Gólgota, Getsemaní y Betesda. Jesús y sus discípulos hablaban el dialecto galileo, diferente del hablado en Judá (Mt 26,73). Las cartas de Bar Koḵba' (132 d.C.), junto con la literatura en arameo y las inscripciones en osarios y tumbas antes citadas, constituyen una fuente importante para el conocimiento del dialecto judeo (Kutscher).

Son muy escasos los restos de escritos en *arameo oriental*, entre ellos un texto de Uruk del s. II a.C. y una serie de inscripciones y *graffiti* de Asur y Hatra, correspondientes al período parto (s. II d.C.).

Así, pues, a partir del arameo imperial esta lengua sigue una línea

evolutiva, que pasa sucesivamente por el arameo de los libros Esd y Dn, del targum de Job (segunda mitad del s. II a.C.), del Génesis Apócrifo y, finalmente, de las cartas de Bar Koḵba' (Kutscher, Fitzmyer). Esta evolución se manifiesta en determinadas características, como son las formas del relativo-demostrativo: *zy* en el arameo imperial, *di* en el Génesis Apócrifo y cartas de Bar Koḵba' y, finalmente, *dĕ* en el targum Onqelos.

Los targumim y, en particular, el targum *Neophyti* permiten una aproximación diferente a la historia del arameo de este período. El targum *Neophyti* representaría, según la corriente de investigación representada por Kahle y Díez Macho, el arameo hablado en el s. I d.C., es decir, en la época de Cristo. Bajo esta perspectiva, el targum de Job y el *Génesis Apócrifo* corresponderían a un arameo literario contemporáneo del anterior. Sin embargo, esta aproximación sincrónica se apoya en criterios de contenido y de método exegético (la *hălāḵâ* reflejada en el texto). El control de estos criterios es menos riguroso que el de los que se apoyan en textos que, gracias a los manuscritos del Mar Muerto, han podido ser fechados con gran seguridad.

El *período reciente* se extiende hasta después de la conquista árabe (del 200 al 900 d.C.). El conocimiento del arameo de esta época es importante para el estudio de la historia de la transmisión, traducción e interpretación de la Biblia en el mundo oriental palestino y babilónico, en el que por entonces se recogen y sistematizan las tradiciones de vocalización y masora del texto bíblico.

En esta época el arameo aparece claramente fraccionado en varios dialectos. El grupo occidental incluye el arameo judío (galileo), el cristo-palestinense y el samaritano. En el dialecto arameo judío están escritos el Talmud jerosolimitano, los midrašim palestinos (*Génesis Rabbah* y *Levítico Rabbah*), los targumim palestinos (*Neophyti*, el Targum Fragmentario, fragmentos de la Geniza de El Cairo y el Targum de los *Kĕṯūḇîm* o Escritos), inscripciones funerarias de Jope, Bet-Shearim y Zoar, así como numerosas inscripciones sinagogales, cuya datación abarca desde el s. III al s. VI d.C. El arameo cristo-palestinense era el hablado por judíos convertidos al cristianismo; está escrito en un tipo de escritura siríaca.

BIBLIOGRAFÍA

DALMAN, G.H., *Aramäisch-neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch*, Göttingen 1938³, reimpreso en Hildesheim-New York 1967.

JASTROW, M., *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, London-New York 1886-1900, reimpreso en New York en 1950.

LEVY, J., *Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim und einen grossen Theil*

des rabbinischen Schriftthums, Leipzig 1881, reimpreso en Colonia en 1959.
LEVY, J., *Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, 4 vols., Leipzig 1876, 1879, 1883, 1889.
SOKOLOFF, M., *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Ramat-Gan 1990.
VOGT, E., *Lexicon linguae aramaicae Veteris Testamenti documentis antiquis illustratum*, Roma 1971.
BAUER, H.-LEANDER, P., *Grammatik des Biblisch-Aramäischen*, Halle 1927, reimpreso en 1962.
DALMAN, G., *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch nach den Idiomen des palästinischen Talmud, des Onkelostargum und Prophetentargum und der jerusalemischen Targume*, Leipzig 1905[2].
ROSENTHAL, F., *A Grammar of Biblical Aramaic*, Wiesbaden 1961, reimpreso en 1974.
SEGERT, S., *Altaramäische Grammatik mit Bibliographie, Chrestomathie und Glossar*, Leipzig 1975.
BEYER, K., *Die aramäischen Texte vom Toten Meer samt den Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Genisa, der Fastenrolle und den alten talmudischen Zitaten*, Göttingen 1984.
FYTZMYER, J. A., *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I*, Roma 1971[2].
FYTZMYER, J. A.-HARRINGTON, D. J., *A Manual of Palestinian Aramaic Texts (Second Century B.C.-Second Century A.D.)*, Roma 1978.
KUTSCHER, E. Y., *Studies in Galilean Aramaic*, Ramat-Gan.
SEGAL, M. H., *A Grammar of Palestinian Jewish Aramaic*, Oxford 1924.

III. EL GRIEGO

Los libros deuterocanónicos del AT están escritos en griego, aunque el original de algunos de ellos, como el de Ben Sira, fue escrito en hebreo o arameo. La lengua original del NT fue el griego, aunque los *logia* o dichos de Jesús y otras partes del NT se transmitieron con anterioridad por algún tiempo en arameo (o hebreo).

Los escritores de la antigüedad tardía no dejaron de manifestar su aversión hacia el lenguaje utilizado en la versión de los LXX y en el NT, que no podía menos de parecerles muy alejado de los cánones del griego clásico. Los apologetas cristianos, que también habían sido formados en el aticismo y en la retórica de los clásicos (Crisóstomo, Agustín, Jerónimo, etc.), trataban de justificar el estilo de los escritos bíblicos, descuidado y tosco, pero sencillo y popular a la vez.

Los humanistas del Renacimiento percibieron también la distancia que separa el griego bíblico del de los clásicos. Los ss. XVII y XVIII conocieron una agria polémica entre los hebraístas, que atribuían al influjo de la lengua hebrea cualquier desviación del griego bíblico respecto al griego clásico, y los puristas del helenismo, que no podían admitir la presencia de hebraísmos y de otros barbarismos en las Escrituras inspiradas. En el s. XIX no faltaron quienes querían explicar las peculiarida-

des del griego del NT en virtud del carácter especial o «inspirado» de esta lengua, que habría sido diseñada para servir de cauce expresivo a la revelación divina.

El estudio de los papiros hallados en Egipto (Deissman) permitió determinar que la lengua de LXX y la del NT son reflejo de la lengua *koiné* o común, hablada en la época helenística desde Alejandro Magno hasta finales de la edad antigua en tiempos de Justiniano (s. VI). Los papiros ofrecen paralelos, p. ej., a una forma tan característica de LXX como *êltha*, «yo vine» (*êlthon* en ático).

Es preciso advertir que tan *koiné* era la lengua vulgar del pueblo, como la culta de los escritores de la época (Polibio, Estrabón, Filón, Josefo y Plutarco). Ejemplos de un griego *koiné* coloquial judío lo ofrecen los escritos judíos de José y Asenet y los Testamentos de los 12 Patriarcas. Esta lengua conservaba la estructura básica del dialecto ático, mezclada con elementos jónicos y otros dóricos y eólicos, y con aportaciones sintácticas, lexicales y estilísticas de otras lenguas. Entre estas aportaciones figuran los numerosos semitismos y latinismos que incorpora. Entre los primeros cabe señalar el giro *prosétheto* + *toû* + infinitivo = «añadió a hacer algo...», es decir, «hizo de nuevo»; *ánthrōpos ánthrōpos*=«hombre hombre», es decir, «cada uno»; *kaì egéneto* + frase verbal = «y sucedió que...», etc. En los ss. I-II d.C. se produjo un movimiento «aticista», que pretendía devolver a la lengua común la corrección y el estilo de los áticos. Esta corriente afectó a 4 Macabeos, a obras de Josefo y también a la transmisión textual de la versión de los LXX. Los copistas de esta época trataron de corregir el estilo de la antigua versión adaptándola a los cánones áticos. Así, p. ej., la forma *koiné eîpan*, «ellos dijeron», fue corregida por la forma clásica *eîpon*.

La consideración del griego bíblico como lengua *koiné* del período helenístico no ha de impedir reconocer, sin embargo, las peculiares características de la lengua de la Biblia griega y en particular del NT, que no puede ser identificada sin más matices con el griego «secular» de los papiros. El influjo semítico se advierte, no sólo en la presencia de semitismos y arameísmos, sino también en la lexicografía y en la semántica. Así, p. ej., el término *hipóstasis* del NT (Heb 11,1) encuentra mejor explicación a partir del griego de los LXX y del equivalente hebreo (*tōḥelet*, «esperanza confiada y paciente»), que a partir del griego de los papiros («documento de propiedad»). El término neotestamentario *parousía* está más próximo del significado que le reconoce Josefo (*Antigüedades judías* 3,203), como referencia al halo en torno al tabernáculo (es decir, la *Šěkînâ* o presencia teofánica de Dios), que no al significado de venida o presencia regia, que este término recibe en los papiros.

Más allá de las críticas hechas contra la tendencia de la teología bíblica a conferir un significado teológico a determinadas palabras con independencia del contexto en el que aparecen (J. Barr), la semántica

bíblica no puede menos de reconocer características del pensamiento semítico, que conforman el lenguaje y la lexicografía de la versión de los LXX y del NT. Términos como *dóxa, diathēkē, psikhē, sōma, diánoia, kósmos*, etc., añaden sentidos nuevos y diferentes respecto al significado que tenían los términos hebreos correspondientes. No se puede olvidar, por otra parte, que la experiencia vivida por los primeros cristianos poseía también una fuerza creadora de lenguaje, que habría de desembocar en la acuñación de neologismos como *antíkhristos, diábolos, euaggelismós*, etc.

Se ha querido explicar también la peculiaridad del griego bíblico mediante la hipótesis de la existencia de un dialecto «judeo-griego», escrito y hablado por judíos en diversos lugares y épocas (cf. p. 336). En la actualidad se tiende a explicar las características propias del griego de los LXX como un fenómeno derivado de la propia traducción, lo que justifica y hace necesario un estudio intenso de las técnicas de traducción utilizadas. El hecho de que se trate de una traducción justifica el significado extraño dado a algunos términos, el uso indistinto de términos propios de la prosa o de la poesía, la acuñación de neologismos, etc. (Martin, Daniel).

Para definir el griego neotestamentario se ha de recurrir tal vez a una explicación ecléctica, que tenga en cuenta factores muy diversos: los evangelios sinópticos, y los *logia* de Jesús en particular, reflejan un griego de traducción, más literario que literal; el influjo de LXX, evidente a lo largo de todo el NT, se manifiesta sobre todo en el evangelio de Lucas, así como en la utilización en las cartas paulinas de conceptos hebreos como los de «justificación» o «propiciación»; el Apocalipsis refleja sobre todo el habla judeo-griega de las sinagogas.

BIBLIOGRAFÍA

Diccionarios

BAUER, W., *Griechisch-deusches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, eds. Karl y Barbara Aland, Berlin-New York 1988.

BAUER, W.-GINGRICH, F. W.-DANKER, F. W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago-London 1979².

LIDDELL, H. G.-SCOTT, R., *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1925-1940⁹, reimpreso en 1966.

LAMPE, G. W. H. (ed.), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961.

MOULTON, J. H.-MILLIGAN, G., *The Vocabulary of the Greek Testament*, London 1957².

Gramáticas

BLASS, F.-DEBRUNNER, A., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*,

Göttingen 1976¹⁴; traducción inglesa, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago 1961.

GIGNAC, F. T., *A Grammar of the Greek Papyri of the Roman and Byzantine Periods*, 4 vols., Milan 1976, 1981—.

MOULTON, J. H.-HOWARD, F. W., *A Grammar of New Testament Greek*, 4 vols., Edinburgh I 1949³, II 1929, III 1963, IV 1976; los vols. III y IV editados por N. Turner.

SCHWYZER, E., *Griechische Grammatik auf der Grundlage von Karl Brugmanns griechischer Grammatik*, 3 vols., Munich 1953-1959.

THACKERAY, H. St. J., *A Grammar of the Old Testament in Greek according to the Septuagint*, vol 1, Cambridge 1909, reimpreso en 1978.

Concordancias

ALAND, K., *Vollständige Konkordans zum griechischen Neuen Testament: Unter Zugrundelegung aller kritischen Textausgaben und des Textus Receptus*, 2 vols., Berlin-New York 1975, 1978.

HATCH, E.-REDPATH, H. A., *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament*, 2 vols., Oxford 1897; vol. 3° Suplemento 1906, reimpreso en Graz en 1954.

MOULTON, W. F.-GEDEN, A. S., *A Concordance to the Greek Testament*, Edinburgh 1897, ed. por H. K. Moulton 1978⁵.

Estudios

BROCK, S. P., «The Phenomenon of the Septuagint», *The Witness of Tradition*, ed. A.S. Van der Woude, Leyden 1972, 11-36.

DANIEL, S., *Recherches sur le vocabulaire du culte dans la Septante*, Paris 1966.

GEHMAN, H, S., «Adventures in Septuagint Lexicography», *Textus* 5 (1966) 125-132.

HOFFMANN, O.-DEBRUNNER, A.-SCHERER, A., *Historia de la lengua griega*, Madrid 1973.

MARTIN, R. A., «Some Syntactical Criteria of Translation Greek» *VT* 10 (1960) 295-310.

SILVA, M., «Biblingualism and the Character of Palestinian Greek», *Biblica* 61 (1980) 198-219.

TURNER, N., *Christian Words*, Edinburgh 1980.

VOELZ, J., «The Language of the New Testament», *ANRW* II 25.1, 893-977.

WILCOX, M., «Semitisms in the New Testament», *ANRW* II 25.1, 976-1029.

IV. LA BIBLIA TRILINGÜE Y EL TRILINGÜISMO BÍBLICO

Casi desde sus primeros momentos la Biblia fue una obra políglota. La Biblia hebrea contiene partes en arameo; la Biblia transmitida por la tradición cristiana recoge libros escritos en griego o traducidos al griego. No es menos importante el hecho de que la Biblia se leyera e interpretara desde el primer momento en relación con una segunda lengua. Desde la época del Exilio los judíos vivieron en un contexto bilin-

güe o trilingüe; en consecuencia, leían y estudiaban la Biblia hebrea en contacto con una segunda lengua, el arameo a partir de la época persa y el griego durante las épocas helenística y bizantina.

El mapa lingüístico de Palestina en torno al cambio de era y en el momento del nacimiento del cristianismo se caracteriza por un enorme pluralismo lingüístico. En Jerusalén y en Judea se hablaba preferentemente el hebreo y el arameo como segunda lengua. El hebreo conoció una época de renacimiento a partir de la revuelta nacionalista de los Macabeos (mediados del s. II a.C.). Simultáneamente se produjo también un verdadero renacimiento de la literatura en hebreo (Ben Sira, Tobías, *Jubileos*, *Testamento de Neftalí*, escritos de la comunidad de Qumrán, etc.). La acuñación de monedas con inscripciones en hebreo constituye también una prueba del resurgir de la lengua hebrea y de la importancia oficial de la misma. Jesús de Nazaret hablaba seguramente el arameo, pero no cabe ya excluir que se sirviera también del hebreo e incluso del griego. En la zona costera mediterránea y en la región de Galilea se hablaba con preferencia el arameo, con una cierta preponderancia sobre el griego. En esta región el hebreo era sólo una lengua literaria.

Tras la destrucción de Jerusalén y la consiguiente prohibición de que los judíos habitaran Jerusalén y sus alrededores, las escuelas rabínicas se refugiaron en Galilea. La lengua literaria de estas escuelas era el hebreo, mientras que las lenguas utilizadas comúnmente por entonces en Palestina eran el arameo y el griego, y en menor proporción el latín. Si los escritos de la comunidad esenia de Qumrán estaban compuestos todavía en un hebreo muy próximo al de los libros bíblicos, la compilación de textos jurídicos que constituye la Misnah, concluida a comienzos del s. III d.C., está escrita en el hebreo misnaico. Las cartas de Bar Kokba', fechadas en los años de la segunda revuelta judía contra Roma (132-5 d.C.), prueban que el hebreo seguía siendo una lengua viva en esta época.

En los períodos tannaíta y amoraíta las lenguas de referencia para el estudio de la Biblia fueron el hebreo misnaico y el arameo; el influjo del griego se hacía visible sobre todo en el uso de términos técnicos y en lo relacionado con las instituciones sociales y religiosas.

En el período árabe, en tiempos sobre todo de Sĕʿadiah Ga'on, las lenguas de referencia fueron el arameo y el árabe. Los judíos yemenitas han conservado la costumbre de aprender la Torah, versículo por versículo, en una forma trilingüe: el texto hebreo, el arameo del targum Onqelos y el árabe Tafsir en la traducción de Sĕʿadiah. Los judíos españoles mantuvieron agrias disputas sobre la conveniencia y necesidad de aplicar al hebreo los hallazgos y sistematizaciones de los filólogos árabes (Mĕnaḥen ben Saruq a favor y Dunaš ben Labraṭ en contra). La desaparición de la España musulmana puso fin al cultivo de este trilingüismo semítico.

A partir del s. XV resurgió el trilingüismo hebreo-griego-latín. El

movimiento de retorno *ad fontes* de los humanistas no se redujo a la labor de recuperar el texto de la Vulgata y el texto griego del NT, sino que trató de alcanzar al texto hebreo original del AT. De este modo surgió el *homo trilinguis*, prototipo e ideal del humanista. Al final del s. XVI prácticamente la totalidad de la literatura hebrea (bíblica, rabínica y medieval) se encontraba ya a disposición de los hebraístas cristianos. Sin embargo, desde mediados de este mismo siglo, católicos y protestantes empezaron a perder, por razones diferentes, el contacto directo con las fuentes judías.

El descubrimiento del acadio en el s. XIX y del ugarítico y eblaíta en este siglo ha permitido conocer el semitismo anterior a la Biblia, que contribuye a esclarecer los primeros pasos del hebreo y de las formas literarias de la literatura bíblica. La filología bíblica moderna se divide en multitud de especializaciones, según la lengua utilizada para la comparación con los textos bíblicos: trilingüismo hebreo-arameo-árabe, trilingüismo hebreo/arameo-griego-latín y trilingüismo hebreo/arameo-ugarítico-acadio. El biblista se ha de formar en al menos uno de estos trilingüismos. Es preciso reconocer, por otra parte, el cruce de influjos entre estos trilingüismos y la relación con otras lenguas orientales (siríaco, etiópico, copto, armenio, etc.). El estudio de numerosos escritos apócrifos del AT e incluso del NT exige el análisis de fuentes, que se han conservado sólo en estas lenguas.

Un campo privilegiado del trilingüismo bíblico es el de la lexicografía, en particular por lo que se refiere a los términos que arrastran una gran carga teológica o que se refieren a instituciones sociales y religiosas. Es interesante hacer, p. ej., un seguimiento de la historia del uso de los términos hebreos *qāhāl* («congregación») y *ʿēdâ* («comunidad») y las diferencias de traducción, en unos libros y en otros, mediante los términos griegos *ekklēsía* y *synagōgē* (*ekklēsía*=*qāhāl*, *ca.* 100 veces; *synagōgḗ*=*qāhāl*, *ca.* 35 veces; *synagōgḗ*=*ʿēdâ*, *ca.* 130 veces, la mayor parte en el Pentateuco). La selección que los diversos libros del NT hacen de estos términos y la traducción de los mismos en la versión latina antigua y en la Vulgata desemboca en la absoluta oposición de los términos «iglesia» y «sinagoga», tal como se manifiesta en el título del libro pseudo-agustiniano *Altercatio Ecclesiae et Sinagogae* (s. V d.C.) (Peri).

Se acostumbra a establecer determinados contrastes entre Atenas y Jerusalén, entre el pensamiento griego y el hebreo. Se dice que la mentalidad griega es abstracta, contemplativa, estática e impersonal, y que opera por contrastes: materia y forma, lo uno y lo múltiple, lo individual y lo colectivo, tiempo y eternidad, apariencia y realidad; el pensamiento griego es sobre todo ahistórico, desconectado del tiempo, basado en la lógica y en el sistema. Por el contrario, la mentalidad hebrea es activa, concreta, dinámica, intensamente personal, basada en la totalidad y no en el análisis de los opuestos; el pensamiento hebreo es histórico, centrado en el tiempo y en el movimiento (Boman, Tresmontant).

Este tipo de contrastes no deja de ser una construcción artificial, cuya simplicidad es la clave de su éxito, fruto más de una transferencia de la mentalidad moderna a los mundos griego y hebreo que de análisis directo y crítico de estos dos mundos. La oposición entre lo griego y lo hebreo ha sido explotada por corrientes teológicas que tienden a rehuir el encuentro con la cultura moderna. Su apreciación de lo hebreo es muy artificial y no corresponde a lo «hebreo histórico». Por otra parte, el aparente filosemitismo de aquel tipo de contrastes ha sido siempre un tanto ambiguo en su relación hacia el judaísmo actual. Muchas corrientes teológicas de la segunda postguerra eran profundamente antigriegas, al contrario de las de la época anterior. No se deben minimizar, pero tampoco absolutizar, las diferencias entre el pensamiento griego y el bíblico (Barr).

Hay que introducir sobre todo infinitos matices, teniendo en cuenta las diferencias de época tanto en Grecia como en Roma, entre los comienzos y el período final; las diferencias de grupos sociales, entre filósofos e iliteratos, y las diferencias entre las diversas escuelas filosóficas. Los contrastes entre lo griego y lo semítico se establecen generalmente teniendo en cuenta sólo el pensamiento griego platónico, muy poco el aristotélico y para nada el estoico o el epicúreo, que, sin embargo, tienen una gran importancia en la época del NT. Los autores del NT no hacen ninguna llamada de atención contra el supuesto peligro que podía representar el pensamiento griego. Las fuentes básicas de las que se nutría el pensamiento de los primeros cristianos eran el AT y la tradición judía, pero ello no hacía de los autores del NT unos puristas del hebraísmo opuestos al pensamiento griego. Por lo que respecta al pensamiento veterotestamentario, éste debe ser comparado más con el mundo del antiguo Oriente que con el del mundo griego.

Es necesario insistir en que la aproximación al estudio del significado ha de ser estrictamente lingüística, más que lógica o psicológica. Por otra parte, el estudio del significado ha de hacerse individualmente en cada lengua. Una palabra hebrea tiene su significado sólo en hebreo, una árabe sólo en árabe. No se ha de caer en un tipo de estudio comparativo que define el significado de una palabra hebrea preguntándose qué significa en otra lengua. En 2 Re 4,42 el término *hapax* hebreo *běṣiqlōnô* puede ser identificado sin duda con el ugarítico *bṣql*, pero tal identificación nada dice sobre el significado exacto del término en el texto hebreo. Permite eliminar falsas pistas seguidas hasta ahora, como la de tomar la consonante inicial *b-* como una preposición y traducir en consecuencia por «en su alforja» (Cantera-Iglesias). Confirma, por otra parte, que el término se refiere a una especie de planta, lo cual era ya fácilmente deducible del contexto al que se refiere. No cabe afirmar con rotundidad, sin embargo, que el término hebreo *bṣql* tuviera exactamente el mismo significado que el ugarítico correspondiente.

Es preciso encontrar el equilibrio entre la figura del políglota y la del hebraísta puro o del helenista puro. El purista de la lengua es celoso

de la instancia interna: el hebreo se explica por sí solo y desde dentro. El comparatista acude a la instancia externa: las lenguas y literaturas no se entienden sin la referencia a su contexto externo. En ocasiones sería conveniente no considerar tanto al políglota y atender más al hebraísta o al helenista. Para conocer el sentido de la literatura griega no es preciso acudir a las lenguas indoeuropeas. De igual modo, el significado de los oráculos proféticos no se encuentra en Mari, aunque sea necesario darse antes un largo rodeo por Mari y por casi todo el antiguo Oriente.

El hebraísta suele desconfiar de las soluciones a los problemas del texto hebreo, basadas en el texto griego. El helenista no desconfía menos de las soluciones a los problemas del texto griego, apoyadas en datos del texto hebreo. Es preciso llamar la atención, sin embargo, sobre la conexión existente entre la tradición hebrea, rabínica, y la tradición griega, sin dejar de reconocer por ello el conflicto existente sobre la antigüedad de una u otra tradición, la representada por el texto masorético y la reflejada por la versión griega.

Buen ejemplo de ello es el que se refiere a la designación de los libros bíblicos, y en particular de los libros de la Torah. En la versión de los LXX los títulos de los libros indican el contenido del libro mismo: *Genesis*, la génesis u origen del mundo, de la humanidad y de los patriarcas; *Exodos*, el éxodo o salida de los israelitas de Egipto; *Lauitikon*, el Levítico, o libro sobre el culto encomendado a la tribu de Leví; *Arithmoi*, Números, o libro del censo del pueblo en el desierto; *Deuteronomion*, la Ley promulgada por segunda vez o una segunda Ley (cf. Dt 17,18). Los títulos hebreos están formados con las primeras palabras de cada libro: *běrē'šîṯ* («En el principio»), *šěmôt* («Nombres»), *wayyiqrā'* («Y llamó»), *běmiḏbar* («En el desierto»), *děḇārîm* («Palabras»). Los títulos de los libros proféticos y de los *Kěṯūḇîm* son casi idénticos en hebreo y griego.

En el TM coexisten, por lo tanto, dos sistemas diferentes, uno para designar los libros del Pentateuco y otro para Profetas y Escritos. LXX sigue un sistema unitario, que puede ser más antiguo que el de TM. El título *Exagōgē* para designar el libro del Éxodo aparece en obras de Aristóbulo, del autor trágico Ezequiel y de Filón. Los libros del Pentateuco (excepto Nm) son citados con estos títulos en las obras de Filón. Prueba de la antigüedad del sistema atestiguado por LXX puede ser también el hecho de que el rabinismo conozca un segundo sistema para designar los libros del Pentateuco, con títulos muy similares a los de LXX: Génesis = *Sēp̄er yěṣîrat ha'ôlām* («Libro de la creación del mundo»), Éxodo = *Sēp̄er yěṣî'at Miṣrāyîm* («Libro de la salida de Egipto»), Levítico = *Sēp̄er tôrat kohănîm* («Libro de la ley de los sacerdotes»), Números = *Ḥōmeš ha-piqqūdîm* («Quinta parte del censo»), Deuteronomio = *Sēp̄er mišnê tôrâ* («Libro de la segunda ley»).

Es preciso distinguir bien, y los diccionarios de hebreo así deberían hacerlo, entre el significado de los términos hebreos en su propio con-

texto bíblico y el significado extraído a través del análisis de las etimologías y de otros datos comparativos. En ocasiones los factores contextuales inmediatos, como es el paralelismo poético, tienen más importancia que los factores externos.

El estudio del hebreo bíblico no ha de concluir con el análisis de los textos «canónicos» de la Biblia para construir un hebreo canónico que nunca existió. Los diccionarios del hebreo clásico no suelen alcanzar más allá de los escritos de Ben Sira y de Qumrán. El estudio de los términos hebreos bíblicos ha de incluir el tratamiento que los mismos reciben en las versiones griegas y en las demás versiones antiguas, así como en la interpretación de los rabinos y de los lexicógrafos y comentaristas judíos hasta el final del período medieval. Estos datos pueden no ofrecer el significado exacto de los términos bíblicos en su propio contexto, pero ofrecen otro contexto y otras referecias, que pueden contribuir a conocer si el significado bíblico ha sido bien conservado o ha sido distorsionado o enriquecido con una carga que no tenía.

Los diccionarios de hebreo deberían de tener seguramente más en cuenta los datos de la versión griega de los LXX; de lo contrario, pueden ofrecer conclusiones engañosas sobre el uso de la gramática hebrea. Las gramáticas y diccionarios hebreos (Brown-Driver-Briggs) hablan de un uso absoluto de la negación *'al* en algunos casos, en los que esta partícula negativa no aparece seguida de un verbo como es habitual («no hagas...»). Los casos en cuestión son los siguientes: Gn 19,18; 2 Sm 13,16; 2 Re 3,13; 4,16; 6,27; Rut 1,13 (cf. Jue 19,23). En los casos de Sm y Re el texto antiguo de la versión griega, apoyado por el de la *Vetus latina*, supone la presencia de un verbo tras la negación, lo que invalida la existencia de un uso absoluto de la partícula *'al*. Siempre podrá objetarse que la versión griega, sabedora del uso normativo (negación seguida de verbo), añadió el verbo en aquellos casos en los que se echaba en falta; sin embargo, el estudio de las técnicas de traducción en los libros de Sm-Re prueba que ésta no se permite tales libertades, sino que no hace más que reflejar el texto hebreo de base. Por ello es preferible considerar que el TM presenta un uso, aparentemente irregular, que los gramáticos no han de convertir en regla, y que viene motivado generalmente por el hecho de haberse insertado una glosa entre la partícula negativa y el verbo que sigue más tarde en el contexto. Establecer la gramática hebrea sobre el solo texto masorético puede significar el dejar de lado muchos fenómenos, regulares o irregulares, que ahora es posible conocer mejor gracias sobre todo a los manuscritos del Mar Muerto.

BIBLIOGRAFÍA

BARR, J., *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*, Oxford 1987.

BARR, J., *Old And New in Interpretation. A Study of the Two Testaments*, London 1966.
BOMAN, T., *Hebrew Thought Compared with Greek*, New York 1970.
HAMMOND, N. G. L.-SCULLART, H. H. (eds.), *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford 1970².
McNALLY, R. E., «The 'Tres Linguae Sacrae' in Early Irish Bible Exegesis», *Theological Studies* 19 (1958) 395-403.
PERI, I., «*Ecclesia* und *synagoga* in der lateinischen Übersetung des Alten Testaments», *BZ* 33 (1989) 245-251.
TRESMONTANT, C. *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*, Madrid 1962.

2

LA ESCRITURA EN LA ANTIGÜEDAD Y EN LA BIBLIA

Para adentrarse en el estudio de los textos bíblicos, además del conocimiento de las lenguas bíblicas, se requiere el conocimiento de los sistemas, procedimientos y medios técnicos que se utilizaban para la escritura en la antigüedad oriental y grecolatina. No es fácil imaginarse el cúmulo de obstáculos de todo tipo que hubieron de vencer los antiguos para transmitir fielmente sus textos sagrados junto con la inmensa literatura, oral y escrita, que habían acumulado a lo largo de los siglos.

Los sistemas de escritura, desde el jeroglífico y el cuneiforme hasta los alfabetos fenicio, griego o latino, hubieron de formarse, perfeccionarse y difundirse muy lenta y trabajosamente. Algunos materiales de escritura, como los objetos en arcilla, piedra o metal, utilizados para las inscripciones, eran excesivamente rígidos; otros, como el papiro o el pergamino, utilizados para la escritura con tinta, eran poco duraderos y se deterioraban con facilidad, lo que redundaba en una casi inevitable corrupción del texto.

El estudioso de los textos bíblicos precisa disponer de unos ciertos conocimientos de epigrafía y paleografía. Estas ciencias, «auxiliares» de la filología bíblica, han conocido en las últimas décadas un sorprendente desarrollo gracias al descubrimiento de numerosas inscripciones (nunca tan numerosas ni monumentales, es cierto, como las encontradas en Egipto o en Mesopotamia), y gracias sobre todo al hallazgo de los manuscritos del Mar Muerto. Hoy se conoce con gran detalle la evolución de la escritura en los diversos alfabetos de la región siropalestina y, en concreto, la evolución de la escritura en alfabeto hebreo. Es posible seguir también con detalle la evolución de la escritura judía (formal, semicursiva o cursiva) en las épocas más antiguas de transmisión textual de la Biblia: arcaica, asmonea y herodiana.

El estudio del material epigráfico en hebreo, arameo y otras lenguas vecinas, ha incrementado considerablemente los conocimientos actuales sobre la ortografía y pronunciación del hebreo en la época bíblica (antes y después del Exilio), y sobre otros muchos campos relacionados

con el texto bíblico, como son los referentes al léxico y a la poesía hebrea, por no hablar de la toponimia y onomástica hebreas, con las consecuencias que de ellas se derivan para el estudio de la geografía e historia del antiguo Israel. En la correcta transmisión escrita del texto bíblico inciden diversos factores: el tipo de escritura utilizado (cuneiforme, paleo-hebrea, uncial griega, etc.), el material sobre el que se escribía (piedra, papiro, pergamino, etc.), y la forma de encuadernación (en rollo o en códice), en la que se transmitían los libros bíblicos. La historia de la Biblia (=«los libros» en griego) corre paralela con la historia de la escritura y del libro en la antigüedad.

I. LA ESCRITURA EN EL ANTIGUO ORIENTE Y EN GRECIA

Los historiadores del alfabeto tienden a defender la *teoría de un origen «monogenético» de la escritura* en general. Según esta teoría todos los sistemas de escritura del mundo antiguo oriental y occidental parecen proceder de un sistema único. Los alfabetos latino y cirílico son adaptaciones de la escritura griega, la cual lo es a su vez de la escritura cananea. Igualmente las escrituras armenia y georgiana derivan de la aramea emparentada con la cananea. Cabe suponer que los sistemas de escritura cuneiformes y otros igualmente más antiguos derivan también de un sistema único pre-cuneiforme de origen mesopotámico. Quienes estudian la historia de la escritura desde un punto de vista más amplio, que incluye además de la escritura cuneiforme las escrituras micénica, china y maya, tienden a poner en duda la teoría anterior, a pesar de los numerosos elementos que todos estos tipos de escritura tienen en común.

La escritura alfabética se desarrolló en la región siropalestina probablemente en el s. XVIII. Anteriormente existían otros sistemas de escritura, cuneiforme en Mesopotamia y jeroglífica en Egipto.

1. *Mesopotamia: la escritura cuneiforme*

El sistema más antiguo de escritura, inventado probablemente en Mesopotamia después del 3500 a.C., fue un *sistema pictográfico.* Así, p. ej., la representación gráfica del disco solar significaba «sol» y expresaba al mismo tiempo la idea de «día» y de «luz». Este sistema *logográfico* se perfeccionó hasta convertirse en *sistema fonético.* La lengua aglutinante sumeria se compone de elementos que constituyen casi siempre una sola sílaba; por ello el valor fonético de los signos tiende a ser silábico. Para distinguir las diferentes lecturas posibles de un mismo logograma se utilizaban signos, que indicaban la sílaba final de una palabra o la clase de palabra de que se trataba (nombre propio, nombre de un objeto en madera o piedra), etc.

Los *signos* se trazaban mediante incisiones con un estilete sobre una tablilla de arcilla blanda. Al principio se escribía en columnas verticales, como en chino, comenzando por el ángulo superior derecho. Posteriormente, un simple cambio en el modo de sostener la tablilla originó la escritura en líneas horizontales de derecha a izquierda. El uso del estilete sobre arcilla admite mejor el trazo recto que el curvo; ello motivó la estilización de las incisiones en forma de cuñas.

Durante la primera mitad del tercer milenio a.C. *los acadios* adoptaron este sistema de escritura «cuneiforme». Para representar los sonidos de una lengua semítica hubieron de incorporar signos y valores nuevos. Las excavaciones de *Ebla* (Tell Mardikh) han demostrado que el influjo mesopotámico en el Norte de Siria en la época del Bronce antiguo era mayor del que se podía sospechar en época anterior a la fecha de tales excavaciones, aunque no deja de ser cierto que la escritura egipcia era también conocida en Ebla. El sistema cuneiforme, al contrario del jeroglífico egipcio, tenía una gran versatilidad y fue adaptado como medio de expresión gráfica para diferentes lenguas. Influyó también en el desarrollo de otros dos sistemas cuneiformes: la escritura alfabética de *Ugarit* y el sistema silábico del persa antiguo, compuesto de 51 signos.

En *Persia,* entre los años 3100 y 2700 a.C. se utilizó una escritura proto-elamita, que todavía no ha sido descifrada. A finales del tercer milenio a.C. se impuso la escritura lineal elamita, pero los escribas de Susa habían adoptado ya por esta época los caracteres cuneiformes mesopotámicos. La escritura cuneiforme se extendió por *Anatolia* en el período de implantación de las colonias comerciales asirias en esta región (2000-1800 a.C.). Los hititas adaptaron este sistema para escribir en su lengua y en las lenguas vecinas.

Los hurritas y los pueblos de *Urartu* adoptaron también la escritura cuneiforme en el segundo milenio.

2. *Egipto: la escritura jeroglífica*

La escritura jeroglífica surgió en Egipto a finales del tercer milenio a.C. Nació, se puede decir, plenamente desarrollada y sin huellas de una evolución previa, al contrario de lo que sucedió con la escritura cuneiforme en Mesopotamia. Cabe suponer, sin embargo, que los egipcios tomaron de Sumer algunos elementos básicos de la escritura, a los que imprimieron un carácter nuevo. Tal es el caso, p. ej., del uso de logogramas y de complementos fonéticos y determinativos. Éste es un ejemplo más de la reconocida tendencia y capacidad de los antiguos egipcios para adoptar y perfeccionar inventos realizados en otras zonas del Oriente antiguo.

Los *signos* jeroglíficos ofrecen características que permiten, por el contrario, extraer la conclusión de que fueron inventados expresa-

mente. Aparecieron de repente y se desarrollaron con rapidez, sin sufrir apenas cambios, al contrario de lo sucedido con los signos cuneiformes. No representaban sílabas, sino solamente consonantes. Los signos uniconsonánticos o «alfabéticos» constituyen una característica llamativa y única del sistema de escritura egipcio. Su adaptación a esta lengua del grupo afroasiático es perfecta.

La total ausencia de representación vocálica impide conocer la *pronunciación* del antiguo egipcio. Es posible reconstruirla a través de las transcripciones de términos hebreos en escritura cuneiforme silábica o también a partir de la lengua copta, que constituye la última etapa en la evolución del egipcio y se escribía en caracteres griegos con inclusión de las vocales.

Los logogramas egipcios, convertidos en signos fonéticos, contenían de una a tres consonantes. La escritura jeroglífica disponía de suficientes signos, que representaban una sola consonante, como para poder representar los 24 fonemas consonánticos del egipcio. Sin embargo, los egipcios nunca dieron el paso de la escritura jeroglífica a la alfabética.

La escritura *jeroglífica* era utilizada normalmente en inscripciones en piedra. La escritura en papiro con pluma y tinta condujo desde muy temprano al desarrollo de una escritura más cursiva, llamada *hierática.* A finales del s. VIII a.C. se introdujo en cartas y documentos oficiales el uso de la escritura *demótica,* todavía más simplificada y de caracteres más ligados. Las tres formas de escritura coexistieron durante varios siglos. En los ss. IV-V d.C. la escritura jeroglífica entró en decadencia y hacia el s. III d.C. se adoptó el alfabeto griego para escribir el egipcio, dando paso de esta manera al copto.

3. *Siria y Palestina: el alfabeto*

El alfabeto constituye uno de los grandes inventos de la historia de la humanidad. Su origen tuvo lugar *en el ámbito cultural siro-palestino,* cruce de las culturas mesopotámica y egipcia. En el año 1929 se descubrieron en Ugarit cientos de tablillas fechadas en los inicios del s. XIV a.C. y escritas en un tipo de escritura cuneiforme, que se servía de sólo 29 signos, por lo que se trataba de una escritura alfabética.

Sin embargo, la escritura alfabética más antigua ha sido encontrada en 25 inscripciones de la península del Sinaí, que proceden, según numerosos autores, de una fecha en torno al 1500 a.C., pero que pueden muy bien remontarse hasta más o menos el año al 1800 (durante la dinastía XII[a]). Estas *inscripciones protosinaíticas* están escritas en un alfabeto consonántico, que deriva de la escritura jeroglífica egipcia por el sistema de la acrofonía: cada signo representa, no la palabra completa delineada, sino únicamente su sonido inicial. Mediante esta hipótesis el egiptólogo Sir Alan Gardiner pudo descifrar un grupo de cuatro signos,

que aparecían repetidos cinco veces: *b'lt* = *ba'ălaṯ,* «señora». Tres inscripciones, algo más antiguas, procedentes de Gezer, Lakis y Siquén, utilizan este mismo alfabeto. Ello significa que los esclavos semitas del Sinaí no fueron los inventores del alfabeto, como se pensaba en décadas pasadas. Las inscripciones protosinaíticas no son más que una parte del cuerpo total de inscripciones alfabéticas proto-cananeas.

F. M. Cross clasifica los textos alfabéticos más antiguos en dos clases. La primera está formada por los *textos proto-cananeos*: palestinos antiguos (ss. XVII-XII a.C.) y proto-sinaíticos (s. XV). La segunda la forman los *textos cuneiformes cananeos*: ugaríticos (ss. XIV-XIII) y palestinos (ss. XIII-XII).

La *escritura proto-cananea* fue inventada hacia el 1700 a.C. por semitas cananeos que tenían un cierto conocimiento de la escritura egipcia. Los signos están diseñados para escritura con pluma y tinta, no al modo de las incisiones cuneiformes. Este dato sitúa el origen del alfabeto en el área de influjo egipcio, dado que sólo la escritura egipcia utilizaba estos materiales de escritura. No cabe relacionar el alfabeto fenicio con los 30 signos en escritura cuneiforme utilizados por los escribas de Ugarit. Las letras del sistema consonántico eran en un principio 27, pero hacia el s. XIII había quedado reducido a 22. Los signos eran pictográficos y en su mayor parte tenían valor acrofónico, evolucionando progresivamente hasta convertirse en caracteres lineales. Así, p. ej., el signo del «agua» se convirtió en la letra *mēm,* de la que deriva la letra «M»; igualmente el signo del «ojo» pasó a ser la letra *'ayin,* cuya forma se redondea y transforma en la letra «O».

La escritura se podía hacer en cualquier dirección. Sin embargo, la escritura vertical desapareció ya hacia el 1100 a.C. La escritura de derecha a izquierda, más frecuente, es otro indicio que supone un influjo de la escritura hierática egipcia, utilizada en los documentos ordinarios.

Desde el momento en que se estabiliza el número de 22 letras y queda establecido el sistema de escritura de derecha a izquierda, ya no cabe hablar de escritura proto-cananea, sino que se ha de hablar de *escritura fenicia.* La transición de una a otra había concluido hacia mediados del s. XII a.C. En 1923 se descubrió en Byblos el sarcófago del rey Hiran (Dussand), que contenía una inscripción en una forma temprana de alfabeto fenicio fechada en torno al año 1000 a.C. (Gibson).

Con anterioridad al s. XI la escritura proto-cananea había conocido otras derivaciones: hacia el 1300 se origina la *escritura proto-árabe,* de la que deriva la etíope, y hacia el 1100 surge la *escritura griega arcaica.* En la actualidad se tiende a remontar hasta esta época la adopción del alfabeto por los griegos.

El alfabeto contribuyó a la difusión de la escritura entre capas más amplias de la población (cf., sin embargo, p. 121). La simplicidad y capacidad de adaptación del nuevo sistema le valió una rápida difusión a expensas de otros sistemas, a partir del comienzo de la Edad del Hierro. Además de los fenicios, también los arameos, amonitas, edomitas,

moabitas e israelitas adoptaron el alfabeto cananeo. La escritura fenicia dio origen más tarde a la escritura púnica en las colonias fenicias occidentales, especialmente en Cartago. La difusión del arameo llevó consigo la difusión del uso del alfabeto, a expensas de la escritura cuneiforme. Algunos escribas babilonios siguieron aferrados hasta el s. I a.C. al sistema cuneiforme. Es éste un típico ejemplo de mantenimiento a ultranza de un tipo de escritura con el objeto de salvar *in extremis* la cultura, que había estado indisolublemente unida a tal escritura.

La *escritura aramea* de las ciudades-estado de Siria llegó a ser la escritura de la diplomacia y del comercio en los imperios neo-asirio, babilónico y persa. Tras la caída del imperio persa, comenzaron a desarrollarse las escrituras nacionales derivadas de la escritura cursiva aramea del período persa reciente. En el Norte de Arabia y en Transjordania se desarrolló la *escritura nabatea.* Una forma cursiva de esta escritura es el antecedente inmediato de la escritura árabe. En el Este se formaron *la escritura palmirena y la siríaca,* la escritura del reino de Aśoka en el NO. de India en el s. III a.C., y las escrituras iranias tardías de los partos y sasánidas.

La Biblia contiene no menos de 429 referencias a la escritura y a documentos escritos. Ello resulta significativo si se tiene en cuenta que la *Ilíada* no ofrece más que una sola referencia a la escritura y la *Odisea* ninguna. Desde el s. X a.C. hasta el s. II d.C. el hebreo se escribía en una forma de *escritura fenicia o paleo-hebrea,* que aparece todavía en uso en algunos mss. del Mar Muerto (11QPaleoLev[a]) y en monedas judías de época asmonea. Sin embargo, en el s. III a.C. los judíos ya habían adoptado los caracteres de la *escritura aramea o «cuadrada»,* que había tenido un desarrollo independiente respecto a la escritura fenicia. El dicho de Jesús, «no pasará una *iota* de la Ley», en el que alude a la más pequeña de las letras hebreas, la *yod,* sólo tiene sentido en referencia a este tipo de escritura cuadrada utilizado en su época. Esta forma de escritura cuadrada o aramea ha permanecido en uso hasta la época actual y es la utilizada en las ediciones modernas de la Biblia hebrea.

Entre las innovaciones del tipo de escritura cuadrada figuran la introducción de la forma especial de algunas letras en fin de palabra y la separación de palabras mediante espacios, como puede observarse en manuscritos del Mar Muerto. Se distinguen tres fases en la evolución de la escritura judeoaramea: judía antigua (250-150 a.C.), asmonea (150-30 a.C.) y herodiana (30 a.C. - 70 d.C.) (F. M. Cross).

Hasta el período comprendido entre los ss. V y VII d.C. no llegó a desarrollarse un sistema de notación vocálica. Los sistemas vocálicos palestino y babilónico eran supralineales, el tiberiense infralineal. Este último, introducido a finales del s. VIII, desplazó a los otros dos y es el utilizado en las biblias hebreas actuales (cf. p. 282). La escritura asquenazí es más angulosa, la sefardí más redondeada y la italiana evolucionó hasta convertirse en la forma de escritura denominada Raši (s. XI).

La *escritura samaritana* es una forma más ornamental de la antigua escritura fenicia o paleo-hebrea.

4. *Grecia: adopción del alfabeto cananeo*

Hacia el 2000 a.C. la cultura minoica desarrolló en la isla de Creta un sistema de *escritura jeroglífica,* que no ha sido descifrado todavía. Se lee de izquierda a derecha o por el sistema de bustrófedon, es decir, de izquierda a derecha en una línea y de derecha a izquierda en la siguiente. En los ss. XVII-XVI este sistema fue sustituido por un tipo de escritura cursiva conocido como *lineal A,* también apenas descifrado. Estos sistemas se componen de algo menos de 100 signos; las lenguas de tales escrituras no han sido identificadas. La mayor parte de la documentación conservada consiste en textos económicos. Los textos más recientes provienen de en torno al 1450 a.C. Los micenios, que ocuparon Creta desde el 1450 hasta por lo menos el 1375, introdujeron la escritura *lineal B,* que deriva de la lineal A y que fue utilizada hasta la destrucción de esta cultura en la Grecia continental por el 1200 a.C. Se trata de una escritura silábica; la sílaba se compone de consonante y vocal o de vocal sola. Se escribe de izquierda a derecha.

La *adopción de la escritura consonántica fenicia* para escribir el griego se produjo hacia el año 1100, fecha que unos autores adelantan y otros retrasan. Herodoto (s. V a.C.) hace referencia a una tradición según la cual un personaje legendario, llamado Kadmos, fue quien introdujo en Grecia la escritura fenicia. El origen semítico de la escritura griega queda probado por la semejanza de forma, valor fonético y orden de las letras en ambos alfabetos. A ello se añade el hecho de que los nombres griegos de las letras no tienen sentido alguno en griego; los mismos nombres corresponden en las lenguas semíticas a palabras bien conocidas y relacionadas con los signos de las letras correspondientes. Algunos signos consonánticos fenicios, que no tenían correspondencia en el griego, fueron utilizados para representar los sonidos vocálicos, que en el griego era preciso representar: así el signo *'ālep̱* (') pasó a designar la letra *a*, *hē'* la *e*, *ḥêṯ* la *ē* larga, *yod* la *i* y *'ayin* (') la *o* breve. Más tarde se introdujeron otros signos para representar fonemas ausentes en fenicio, los correspondientes en particular a las últimas letras del alfabeto griego.

Al principio se escribía de derecha a izquierda, como se hacía también en Siria y Palestina. Tras un período de escritura por el sistema de bustrófedon, se pasó definitivamente a la escritura de izquierda a derecha. No existía separación entre palabras. A mediados del s. IV a.C. el alfabeto jónico desplazó a todos los demás alfabetos locales y se convirtió en el alfabeto clásico de 24 grafemas.

Muy pronto se desarrolló un tipo de *escritura cursiva,* utilizada sobre todo en documentación contable. La *escritura uncial,* en caracteres

mayúsculos y por lo general sin acentos, pervivió hasta el s. XII d.C. Hacia el 800 d.C. se introdujo otra *escritura en caracteres minúsculos.* El alfabeto griego ha dado origen a todos los europeos, en el Occidente a través del etrusco y el latino, y en el Oriente a través del cirílico. Es de señalar la frecuente utilización de abreviaturas en la escritura de los llamados nomina sacra tales como ΘC = *Theós* («Dios»), KC = *Kýrios* («Señor»), XC = *Khristós* («Cristo»), etc.

II. MATERIALES DE ESCRITURA. EPIGRAFÍA Y PALEOGRAFÍA

1. *Escritura en piedra, metal y arcilla: la epigrafía*

En Egipto son muy numerosas las inscripciones *en piedra* en muros de templos y tumbas o en estelas y paredes rocosas. Por el contrario, la piedra es relativamente escasa en Mesopotamia. Por ello las inscripciones cuneiformes en piedra se reducen casi sólo a textos oficiales o a estelas públicas, como la del famoso Código de Hammurabi. En la región siropalestina se han encontrado algunas inscripciones públicas en piedra. Sobresalen entre ellas la estela de Mesa, la inscripción del Túnel de Siloé y la de una piedra tumbal del rey Ozías. Las inscripciones en griego con la prohibición a los gentiles de entrar en el Templo estaban escritas en mármol. El AT contiene varias referencias a la escritura en piedra; la más significativa es la referente a las tablas de la Ley (Ex 24,12; 34,1; Dt 4,13).

El *metal* es menos común que la piedra. Han aparecido inscripciones cuneiformes sumerias, acádicas y persas, realizadas en objetos de oro, plata, cobre o bronce. En 1 Mac 8,22 y 14,18.27.48 se alude a la escritura en placas de bronce. En Qumrán se encontró el llamado *Rollo de cobre,* que describe el lugar donde se ocultaba el supuesto tesoro de la comunidad esenia. Un *amuleto en plata* del s. VI a.C., encontrado en una tumba al Suroeste de Jerusalén (Barkay), parece contener el texto de la bendición sacerdotal (Nm 6,22-27).

El valle de los ríos Tigris y Éufrates está formado por tierra de aluvión, lo que hacía muy corriente y barato el *uso de la arcilla para la escritura.* La utilización de este material influyó en la evolución de la escritura pictográfica hasta desembocar en los signos cuneiformes. La arcilla húmeda se modelaba para producir las tablillas, generalmente planas por un lado y convexas por el otro. Con un estilete se escribían los signos sobre el lado plano. Si era preciso se continuaba la escritura en el lado convexo. La arcilla solía secarse al sol, pero la cocción en horno confería a la tablilla mayor duración. Para mayor seguridad las tablillas de contenido oficial podían ser encerradas en un sobre o envoltorio también de arcilla, sobre el que se escribía un resumen del contenido escrito en el texto guardado en el interior. Las tablillas de contenido literario podían disponer por su amplitud de varias columnas de

texto. Se guardaban debidamente clasificadas. Cuando se hubo extendido por todo el Oriente el uso de la tablilla, ésta se convirtió en instrumento de correo internacional, como muestran las cartas de Tell el-Amarna.

Los fragmentos de piezas de cerámica rota constituían un material de escritura abundante y barato, utilizado en Egipto ya desde los tiempos del imperio antiguo, especialmente para ejercicios escolares, cartas, recibos, cuentas, etc. Estos fragmentos de cerámica escrita, llamados óstracon (óstraca en plural), se escribían con tinta y pluma, lo que sólo permitía la escritura en caracteres arameos. Ello explica el escaso número de óstraca hallados en Mesopotamia. En Atenas la condena al exilio se expresaba mediante la acción de escribir en óstraca los nombres de los condenados al así llamado «ostracismo». En Palestina se han encontrado óstraca de singular importancia en Hazor, Samaría, Lakis y Arad. La colección de óstraca de Tell Arad ofrece interesantes paralelos con textos bíblicos (Gn 43,27; 1 Sm 10,4). Los óstraca de Hazor (ss. IX-X) y de Samaría (s. VIII a.C.) reflejan el dialecto septentrional. Un óstracon de Yabne-Yam corresponde a la época de Josías. Los óstraca de Lakis (597-587) corresponden a un momento crucial en la historia del final del reino de Judá; contienen datos que se han de relacionar con otros del libro de Jeremías. Se conservan algunos óstraca que contienen pasajes del AT y del NT.

A los textos hallados en Ugarit y en las cuevas del Mar Muerto, han venido a sumarse numerosas inscripciones encontradas en los lugares más variados y provenientes de las épocas más diversas. Las inscripciones constituyen una fuente muy importante de datos para conocer el mundo lingüístico y cultural en el que nació la Biblia. Así, p. ej., los dialectos y la ortografía del hebreo preexílico dieron paso en el s. VI a nuevas formas dialectales y a diferentes usos ortográficos; el descubrimiento de inscripciones procedentes de los siglos anteriores al Exilio permite un conocimiento mucho más seguro y preciso de las formas arcaicas de la lengua.

La epigrafía nos remonta a formas del texto consonántico muy anteriores a las atestiguadas por los manuscritos bíblicos y nos permite conocer las formas de pronunciación correspondientes a aquellas épocas. El sistema de pronunciación conocido por los masoretas del Medievo puede ser fruto de una evolución natural a partir de aquellas formas antiguas de pronunciación (Gibson), o puede tratarse, por el contrario, de una reconstrucción artificial (K. Beyer).

El estudio de las fuentes epigráficas permite conocer los paralelos lingüísticos y estilísticos existentes entre un determinado texto de la Biblia y una inscripción de fecha conocida. No es menos importante su contribución al estudio de la historia, religión y cultura del Israel antiguo.

Entre las *inscripciones hebreas,* el llamado «Calendario de Gezer» (s. X a.C.) está escrito en un dialecto arcaico del Sur. No se trata de un

verdadero calendario, sino más bien de una lista de ocho meses del año y de las actividades agrícolas correspondientes. Su interpretación es todavía discutida. El dialecto meridional de Jerusalén aparece reflejado en la inscripción de la Tumba de Siloé, contemporánea de la famosa inscripción del Túnel de Siloé (*ca.* 700 a.C.). Otras inscripciones demuestran que después del Exilio el hebreo siguió siendo lengua de uso corriente.

Entre las *inscripciones moabitas, amonitas y arameas,* sobresale la famosa estela del rey de Moab, Mesa (s. IX a.C.), que ofrece puntos de contacto con la historia de Israel de este período (2 Re 3). Una estela amonita del mismo siglo, encontrada en Ammán, parece haber sido erigida en honor del dios Milcom.

Entre los *hallazgos epigráficos más recientes* sobresalen los de Tell Deir 'Alla, de mediados del s. VIII a.C., en escritura aramea cursiva, con la mención de «Balaam, hijo de Beor», el célebre personaje al que aluden los relatos de Nm 22-24 (Van der Kooij); Kuntillet Ajrud, con representación de tres figuras, dos de las cuales pueden corresponder a Yahvé y a su consorte, si ésta es efectivamente la interpretación correcta de la inscripción que acompaña a las figuras: «Yahvé de Samaría y su 'Ašerah» (*lyhwh šmrn wl'šrth*) (Meshel); Khirbet el-Kom, de mediados del s. VIII, con el texto de una bendición: «Bendito de Yahvé y de su 'Ašerah» (Dever, Lemaire). Estos dos textos no dejan de ser enormemente perturbadores para la historia del yahvismo monoteísta.

El número de sellos y estampillas se ha visto muy incrementado en las últimas décadas. Entre los *grafitti* hallados en Khirbet Beit-Lei se menciona el nombre de Jerusalén. Una colección de *bullae* de la época del profeta Jeremías ofrece numerosos nombres personales, entre los que se encuentran los de personajes aludidos en la Biblia: «Baruk̠, hijo de Neriyyah, el escriba» (*lbrkyhw bn nryhw hspr*) y «Yĕrame'el, hijo del rey» (*lyrm'l bn hmlk*) (Jr 36,4.26) (Avigad). La inscripción más sorprendente por su conexión con el texto bíblico es la encontrada en Jerusalén (Ketef Hinnom) en unos talismanes en plata con el texto de una bendición, conocida más tarde como la «Bendición sacerdotal» transmitida en Nm 6,24-25. Este pasaje bíblico es atribuido a la fuente más reciente del Pentateuco, el llamado Documento Sacerdotal (P). El nuevo hallazgo prueba que una bendición en términos parecidos estaba ya muy difundida en la época anterior a la destrucción de Jerusalén por los babilonios (Barkay).

La epigrafía distingue una escritura formal o de cancillería y otra cursiva, con escrituras intermedias, semiformal, semicursiva y vulgar. Los «errores de escriba» en textos epigráficos son raros, pero tampoco faltan ejemplos, como la omisión de una palabra, *yn,* en un óstracon de Samaría (1,2-3) (Naveh).

2. *Escritura en papiro y pergamino: la paleografía*

El *papiro* se elabora a partir de los tallos de la planta de la que toma su nombre, muy común en el antiguo Egipto. Se cortaba en tiras finas y se sobreponían unas a las otras en capas cruzadas hasta formar largas tiras, que se enrollaban formando lo que en latín se llamaba un *volumen* («enrollado»). Se escribía generalmente por un solo lado, en columnas separadas por espacios, que formaban los márgenes. Se escribía sobre las fibras horizontales («recto»); al enrollarse el volumen éstas quedaban por la parte interior del rollo; en caso necesario se escribía también por el «verso». Hasta la invención del papel en China y su difusión por Siria y Egipto durante los ss. VII-VIII d.C., el papiro fue el material de escritura más corriente en el mundo antiguo.

El papiro escrito más antiguo, que se ha conservado, se remonta a la V^{a} dinastía egipcia (*ca.* 2470 a.C.). Se utilizaba el papiro para todo tipo de textos. Se escribía con pluma y tinta, en caracteres hieráticos y demóticos, como también en caracteres coptos, arameos y griegos. El papiro egipcio dio lugar al desarrollo de una verdadera industria de exportación, pero las condiciones de humedad de los demás países hacían imposible la conservación por largo tiempo de papiros escritos, salvo en la región, también muy seca, del Mar Muerto, donde se han encontrados importantes papiros bíblicos. En el Wadi Murabba'at se encontró un palimpsesto en papiro de época anterior al Exilio. El relato de Wen-Amón da testimonio del empleo masivo del papiro en la Siria de comienzos del s. XI a.C. El contrato de compra firmado por el profeta Jeremías (Jr 32,10-14) hubo de ser escrito sin duda en un papiro doblado y sellado, como los encontrados en Elefantina en el Alto Egipto. Las cartas de Pablo y otros textos del NT también se escribieron en papiro.

El uso del cuero para la escritura se remonta a los comienzos del tercer milenio a.C. El ejemplar más antiguo conservado corresponde a la época de la XII^{a} dinastía (*ca.* 2000). Durante el s. II a.C. la técnica de preparación del *pergamino* adquirió gran perfección en la ciudad de Pérgamo, de la que tomó su nombre. El fragmento más antiguo conservado de una obra cristiana escrita en pergamino corresponde al Diatésaron de Dura-Europos, de la primera mitad del s. II d.C. Del NT no se han conservado manuscritos en pergamino anteriores al s. IV.

La escritura sigue un proceso evolutivo muy diferenciado, en el que unas letras cambian con mayor rapidez que otras. Desde un comienzo hasta un período relativamente tardío las letras fenicias, arameas o hebreas se escribían colgando de la línea superior y no sobre la línea inferior. Por esta razón el estudio de las letras no se ha de hacer sobre tablas que disponen los diferentes caracteres en columnas verticales sino en líneas horizontales, de modo que sea posible comparar la posición y longitud de la letra en relación con la línea superior, la caja propia de cada letra y con la línea de base cuando se trata de formas de escritura

de períodos más recientes. Se ha comparar la forma, anchura, longitud, trazado, etc., de cada letra, en la mayor cantidad de casos posibles.

El estudio paleográfico establece una doble tipología de escritura, *formal* y *cursiva,* con formas de transición entre una y otra. Cuando la escritura formal comienza a relajarse y deriva hacia la cursiva se podrá hablar de una escritura *protocursiva.* La escritura *semicursiva* corresponde al espacio de transición entre la formal y la cursiva; en la *semiformal* predominan todavía las características de la escritura formal. Escritura *vulgar* es la realizada por no profesionales.

El estudio paleográfico permite establecer también una sucesión cronológica, teniendo siempre en cuenta la posible aparición de fenómenos arcaizantes (Cross, Milik, Avigad, Birnbaum, Naveh).

1) La *escritura formal judía* procede de la escritura aramea formal o de cancillería del s. IV en la época persa. La escritura cursiva judía arranca también de formas cursivas arameas y no deriva, por tanto, de la formal judía. Se distinguen tres períodos en el desarrollo de la escritura formal judía:

a) Período *arcaico* o protojudío (250-150 a.C.), con sus variantes
- formal, cf. 4QSam^{b} y 4QJer^{a}
- semiformal (con influjos de la cursiva del s. III), cf. 4QQoh^{a}
- protocursiva, influida por la formal, pero más relacionada con la escritura vulgar aramea del s. III, cf. 4QEx^{f}.

b) Período *asmoneo* (150-30 a.C.):
- formal (muy influida por la semiformal), cf. 4QDeut^{a}, 1QIs^{a}, 4QDeut^{c}, 4QSam^{a};
- semicursiva, cf. Papiro Nash, 4QXII^{a}, 4QDan^{e}.

c) Período *herodiano* (30 a.C. - 70 d.C.):
- formal, cf. 4QSam^{a} como prototipo, 1QM, 4QDan^{b} 4QDeut^{j};
- semiformal, cf. 1QNum^{b} y 4QNum^{b}.

2) El conocimiento del desarrollo evolutivo de la *escritura judía cursiva* exige todavía un estudio más profundo, sobre todo por lo que respecta a la época postherodiana.

3) La *escritura paleohebrea,* desde el ejemplar más antiguo conocido, el Calendario de Gezer (ss. X o IX a.C.), hasta la caída del reino de Judá, desarrolló dos estilos diferentes: uno *lapidario o formal,* utilizado sobre todo en sellos y en monumentos en piedra, y otro *cursivo,* utilizado particularmente en los óstraca. Frente a la opinión más generalizada, Naveh considera que la escritura paleohebrea no cayó en desuso durante la época persa. Lo cierto es que evolucionó muy lentamente mientras era sustituida por la escritura cuadrada (Cross). Forma parte de una serie de características tradicionales y conservadoras que reemergieron en la época macabea. Los reyes asmoneos impulsaron el uso de este tipo de escritura, utilizada en las leyendas de las monedas de Juan Hircano I, Judas Aristóbulo, Alejandro Janneo y Juan Hircano II. Los mss. 4QpaleoEx^{m} y 11QpaleoLev se han de datar en torno al año 100 a.C., al igual que las monedas asmoneas, que pertenecen también a esta época, algo más tarde de lo que se solía considerar (Hanson). Los últimos ejemplos de escritura paleohebrea se encuentran en monedas fechadas en los años de las dos revueltas judías contra los romanos. En los ss. I y II d.C. se desarrolla otra forma de escritura que dará lugar a la escritura samaritana.

La contribución de la paleografía es decisiva, no sólo para la lectura, datación y clasificación de los manuscritos, sino para resolver otras muchas cuestiones, especialmente las relacionadas con la crítica del texto. El estudio paleográfico permite reconocer las posibilidades de error en la copia de manuscritos, como es el caso de la confusión de letras de formato similar. Por un período muy dilatado en la evolución de la escritura las letras *dālet* y *rêš* se confundían fácilmente tanto en la escritura paleohebrea como en la cuadrada. Era frecuente la confusión *waw* y *yod* en la escritura formal del s. I a.C., como es fácil observar en los manuscritos de comienzos del período herodiano (4QSam^{a}, 1QM, 4QDan^{b}, 4QDeut^{j}, 1QNum^{b} y 4QNum^{b}). Ello explica los frecuentes casos de confusión de los pronombres *hw'* y *hy'* o de los sufijos pronominales *-w* y *-y.* Era también frecuente la confusión de *waw* y *reš* en la escritura formal del s. III. Esta confusión dio lugar a la lectura de TM 2 Sm 24,17, *h'wyty,* frente a la conservada en LXX y 4QSam^{a} *hr'h hr'ty* (cf. también 1 Cr 21,17) (Ulrich 86s.; McCarter 507; Barthélemy 328).

El mal estado de conservación de un manuscrito podía originar lecturas erróneas a partir de letras, cuyos trazos se conservaban sólo parcialmente. El conocimiento de la paleografía permite reconstruir en ocasiones el proceso de corrupción del texto. Permite conocer también, p. ej., que la versión griega del libro de Job fue realizada sobre un original escrito en caracteres paleohebreos (Orlinsky). El estudio de la paleografía ha permitido también un mejor conocimiento de las normas que regulan la ortografía hebrea (Cross-Freedman) y la *scriptio continua* (Millard). Los manuscritos del Mar Muerto han dado a conocer numerosos datos sobre la división estrófica y esticométrica de los textos poéticos, el uso de los caracteres paleohebreos para escribir el *tetragrámmaton* en manuscritos en escritura cuadrada, la ausencia de abreviaturas y la presencia, por el contrario, de diversas indicaciones introducidas por los copistas (M. Martin), los procedimientos de enrollar los volúmenes y la posibilidad de reconstruir los rollos a partir de los fragmentos conservados (Stegemann), el número de columnas y dimensiones de las mismas en cada manuscrito, etc.

BIBLIOGRAFÍA

ALBRIGHT, W. F., «A Biblical Fragment from the Maccabean Age: the Nash Papyrus», *JBL* 56 (1937) 145-176.

ANDERSEN, F. I.-DEAR FORBES, A., *Spelling in the Hebrew Bible,* Roma 1986.

AVIGAD, N., «The Palaeography of the Dead Sea Scrolls and Related Documents», *Scripta Hierosolimitana* 4 (1958) 56-87.
AVIGAD, N., *Hebrew Bullae from the Time of Jeremiah*, Jerusalem 1986.
BARKAY, G., *Ketef Hinnom: A Treasure Facing Jerusalem's Walls*, Jerusalem 1986.
BIRNBAUM, S., *The Hebrew Scripts*, London 1954-57 y 1972.
COOKE, G. A., *A Textbook of North Semitic Inscriptions*, Oxford 1903.
CROSS, F. M.-FREEDMAN, D. N., *Early Hebrew Orthography: A Study of the Epigraphic Evidence*, New Haven 1952.
CROSS, F. M., «The Development of the Jewish Scripts», *The Bible and the Ancient Near East. Essays in Honor of W. F. Albright*, ed. G. E. Wright, New York NY 1961, 133-202.
CROSS, F. M., «Early alphabetic scripts», *Symposia celebrating the Seventy-fifth Anniversary of the American Schools of Oriental Research*, ed. F. M. Cross, Cambridge MA 1979, 97-123.
DEVER, W. G., «Iron Age Epigraphic Material from the Area of Khirbet el-Kom», *HUCA* 40/41 (1969/70) 139-204.
DONNER, H.-RÖLLIG, W., *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, 3 vols., Wiesbaden 1966-70.
FITZMYER, J. A., *The Aramaic Inscriptions of Sefire*, Roma 1967.
FREY, J. B., *Corpus inscriptionum iudaicarum*, 2 vols., Roma 1936 y 1952.
GIBSON, J. C. L., *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*, 3 vols., Oxford 1971, 1975, 1982.
HANSON, R. S., «Paleography», en *The Paleo-Hebrew Leviticus Scroll (11Q paleoLev)*, por D. N. Freedman-K.-A. Mathews, Winona Lake, Indiana 1985.
HANSON, R. S., «Paleography», en *The Paleo-Hebrew Leviticus Scroll (11QpaleoLev)*, por D. N. Freedman-K.-A. Mathews, Winona Lake, Indiana 1985.
JEAN, C.-F.-HOFTIJZER, J., *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'ouest*, Leiden 1965.
JEFFERY, L. H., «Greek alphabetic writing», *The Cambridge Ancient History*, III/1, ed. Boardman et al., Cambridge 1982, 819-833.
JENSEN, H., *Die Schrift in Vergangenheit und Gegenwart*, Berlin 1969[3]; versión inglesa: *Sign, Symbol and Script. An Account of Man's Efforts to Write*, London 1970.
LEMAIRE, A., *Inscriptions Hébraïques*, Paris 1977.
LEMAIRE, A., «Les inscriptions palestiniennes d'époque perse: un bilan provisoire», *Transeuphratene* 1 (1989) 87-104.
MARTIN, M., *The Scribal Character of the Dead Sea Scrolls*, Louvain 1958.
MESHEL, Z., *Kuntillet 'Ajrud: A Religious Centre from the Time of the Judaean Monarchy on the Border of Sinai*, Jerusalem 1978.
MILLARD, A. R., «'Scriptio Continua' in Early Hebrew: Ancient Practice or Modern Surmise», *JJSt* 15 (1970) 2-15.
Naissance de l'écriture. Cunéiformes et hiéroglyphes, Galeries nationales du Grand Palais 7 mai-9 août 1982.
NASSEN, U. (ed.), *Texthermeneutik, Aktualität, Geschichte, Kritik*, Paderborn 1979.
NAVEH, J., *The Development of the Aramaic Scripts*, Jerusalem 1970.
NAVEH, J., *Early History of the Alphabet. An Introduction to West Semitic Epigraphy and Palaeography*, Jerusalem 1982.

NAVEH, J., «Inscriptions of the Biblical Period», *Recent Archaeology in the Land of Israel*, ed. H. Shanks-B. Mazar, Washington-Jerusalem 1985, 59-68.
ORLINSKY, H. M., «Studies in the Septuagint of the Book of Job», *HUCA* 36 (1965) 37-47.
PARDEE, D.-SPERLING, S. D.-WHITETEAD, J. D.-DION, P.-E., *Handbook of Ancient Hebrew Letters*, Chico, California, 1982.
PUECH, E., «ABECEDAIRE et list alphabétique de noms hébreux du début du IIe s. A.D.», *RB* 87 (1980) 118-126.
SENNER, W. M., *The Origins of Writing*, The University of Nebraska 1989.
VAN DER KOOIJ, G., *Aramaic Texts from Deir 'Alla*, Leiden 1976.
YARDENI, A., «The Palaeography of 4QJer[a]-A Comparative Study», *Textus* 15 (1990) 233-268.

3

LA TRANSMISIÓN ESCRITA Y LA TRANSMISIÓN ORAL

I. DIFICULTADES DE LA TRANSMISIÓN DE TEXTOS EN LA ANTIGÜEDAD

Es importante caer en la cuenta de las enormes dificultades que comportaba la copia de manuscritos en la antigüedad. Estas dificultades no hacían más que incrementar la proliferación de los errores de copia. En la antigüedad se escribía con mayor rapidez de lo que hoy cabe imaginarse (cf. Esd 7,6, «escriba rápido», si esta es la traducción del adjetivo *mahir,* «rápido», y no mejor «escriba competente» como sugiere la comparación con el uso del término en etiópico). Esta circunstancia no contribuía tampoco a la precisión en la copia de los manuscritos. La utilización de abreviaturas era otra causa de frecuentes errores. Los escribas judíos solían expresar las abreviaturas mediante un trazo fácilmente confundible con la letra *yod.*

La *lectura de un texto antiguo,* sobre todo si estaba escrito en papiro, resultaba mucho más difícil de lo que un lector acostumbrado a los libros modernos puede imaginar. La escritura hebrea carecía de signos vocálicos y de acentuación. La puntuación del texto griego era muy rudimentaria; el espaciado entre palabras no se generalizó hasta la Edad Media. El uso de acentos se inició en la época helenística, pero no adquirió pleno uso hasta comienzos del Medievo. Antes del período helenístico los versos se escribían como si de prosa se tratara (un ejemplo en el papiro de Timoteo del s. IV a.C., *P. Berol.* 9875). Aristófanes de Bizancio (*ca.* 257-180 a.C.) introdujo la práctica de indicar las unidades métricas. Es fácil imaginar las dificultades que entrañaba un texto escénico desprovisto de indicaciones sobre los cambios de personaje e incluso sobre los nombres de los personajes que intervenían en la escena. En la Biblia, especialmente en los libros proféticos, no es fácil a veces separar claramente los textos en prosa de los textos en poesía.

La labor de *copia de los manuscritos* ofrecía también mayores dificultades de lo que seguramente cabe imaginar. Los originales de las obras del período clásico no suministraban mucha ayuda al copista.

Los filólogos alejandrinos, dedicados a establecer el texto de los clásicos, hubieron de transliterar a la ortografía jónica los libros importados del Ática, escritos en el alfabeto antiguo. En este alfabeto la letra *e* (*epsilon*) podía representar el sonido *e* breve (*e*), *e* larga cerrada (*ei*) y *e* larga abierta (*ē*, *ēta*), etc. Hubieron de mejorar asimismo la puntuación e inventar un sistema de acentuación. La copia de textos hebreos ofrecía en este sentido todavía mayores dificultades (cf. p. 273).

Las dificultades de la transmisión textual en la antigüedad adquieren relieve especial en un caso muy frecuente y significativo: el de las *reediciones* o *revisiones* de obras en circulación. Dadas las condiciones de difusión de los libros en aquellas épocas no era fácil que la segunda edición hiciera desaparecer totalmente los ejemplares de la primera. El autor no lograba que las modificaciones y correcciones que él mismo introducía en su obra pasaran a todas las copias ya existentes. Con frecuencia se producía la contaminación horizontal de los manuscritos de una edición por los de otra. En tales casos resulta imposible establecer un *stemma* vertical claro y seguro de los diferentes manuscritos conservados. Cf. las dobles redacciones de numerosas escenas en las obras de Plauto (Bickel 47-52) y las dobles redacciones de determinados libros de la Biblia (cf. pp. 415-426).

II. MOMENTOS CRUCIALES EN LA HISTORIA DE LA TRANSMISIÓN TEXTUAL

La historia de la escritura conoció en la antigüedad momentos cruciales para la correcta y fiel transmisión textual de los libros conocidos por entonces. Tales momentos críticos coinciden con *situaciones de tránsito,* por cambio de los materiales utilizados para la escritura (transición de la tablilla al papiro o de éste al pergamino), del sistema de encuadernación (transición del volumen o rollo al códice o libro), o del tipo de letra (transición de los caracteres paleo-hebreos a los «cuadrados» o de los caracteres griegos unciales a los cursivos). Estos momentos críticos corresponden a períodos de renovación y de renacimiento cultural. Sin embargo, los cambios técnicos operados supusieron la pérdida definitiva de muchas obras literarias y la desaparición de ediciones o de versiones diferentes del texto de un mismo escrito. Pérdidas similares ocurrieron también en el momento de la invención y difusión de la imprenta y ocurrirán sin duda en el paso del libro impreso al libro memorizado en soporte informático.

1. *Transición de la tablilla al papiro y del papiro al pergamino*

La escritura cuneiforme mesopotámica se realizaba en tablillas. La copia de obras literarias muy extensas exigía un gran número de tablillas,

12 en el caso del poema de Gilgamesh. Un colofón especificaba el título de la obra y el número de la tablilla. Una palabra repetida al final de cada tablilla y al comienzo de la siguiente (*custos*) permitía reconocer el orden en el que se habían de leer las tablillas.

Nada se sabe sobre lo ocurrido en el momento en el que en Israel se pasó del uso de la tablilla al empleo del papiro. Es imposible saber en qué medida ello afectó al proceso de formación y de transmisión de los textos bíblicos en los primeros tiempos. Por analogía con lo sucedido en otros momentos cruciales posteriores, cabe pensar que este cambio ocasionó la pérdida de los textos que no fueron transcritos al nuevo material de escritura.

La transición del papiro al pergamino tuvo lugar a comienzos del período persa, coincidiendo con los inicios del proceso de canonización de la literatura bíblica, que debía ser conservada en un material más durable que el papiro. La adopción del uso del pergamino es un indicio más de la arameización del antiguo Oriente y del mundo judío en esta época, en la que también fueron adoptadas la lengua y la escritura arameas, así como los nombres babilónico-arameos de los meses y otros muchos préstamos del mismo origen (Haran).

2. *El rollo o volumen*

El rollo era conocido en hebreo con el nombre de *mĕgillâ* o con la expresión *mĕgillat sēper*, traducida en griego por *kephalís biblíou* (Heb 10,7, en cita del Sal 40,7[8]).

La escritura en volumen o rollo de papiro era mucho más cómoda que la escritura en tablilla de barro. Sin embargo, el papiro se deterioraba con el paso del tiempo, sobre todo en las regiones húmedas. De hecho casi todos los papiros conservados proceden sólo de Egipto y del Mar Muerto. Para su mejor conservación los rollos de papiro solían ser guardados en grandes jarras de cerámica (Jr 32,14). Algunos de los manuscritos de las cuevas de Qumrán se encontraron en el interior de tales jarras. Este uso era conocido también en Mesopotamia para guardar las tablillas y en Egipto para conservar los papiros.

a) Evolución de la transmisión en rollo

En la época *anterior al Exilio* los rollos eran generalmente de papiro, conforme al uso egipcio.

En el *período persa* los judíos adoptaron la lengua y la escritura aramea. Por entonces se generalizó la escritura en pergamino y se hizo incluso obligatoria para la copia de los libros bíblicos.

En esta época pre-alejandrina la amplitud de los rollos era reducida. Un rollo podía contener un libro homérico (unos 700 versos), una tragedia (entre 1000 y 1600 versos) o un discurso como los referidos

por Tucídides o los pronunciados por Demóstenes (no más de 600 líneas).

El autor adaptaba con frecuencia las dimensiones de su obra a las del rollo que utilizaba. Las dimensiones del escrito estaban a su vez condicionadas por el tiempo que duraba la recitación pública de la obra. Los escritos de carácter filosófico, como los diálogos de Platón o los tratados de Aristóteles, se sustraen a esta norma y a estas medidas, pues no estaban destinados a la recitación ante un público sino a la lectura en la Academia o en el Perípato.

En *época alejandrina* el rollo adquirió mayores dimensiones. Los autores pudieron componer obras más amplias. Basta observar la extensión de los libros de Polibio o de Diodoro Sículo en comparación con los libros mucho más breves de Tucídides.

b) Edición en rollos

Platón (*Fedro* 278) describe el modo cómo un autor componía su obra escrita. Todo parecía consistir en «pegar» (*kollân*) y «cortar» (*aphaireîn*) las hojas de papiro unas a las otras (*pròs állēla kollôn te kaì aphairôn*). El autor añadía, quitaba o intercalaba hojas sueltas a medida que componía su texto. El autógrafo no tenía todavía la forma de rollo. No era más que una pila de hojas o tiras de papiro (Prentice). El manuscrito entregado a imprenta por un autor moderno suele ser también una pila de hojas de papel numeradas, en el que todavía resulta fácil quitar o introducir nuevas hojas. Una vez que el autor establecía el número de orden definitivo de las hojas, el texto era copiado de nuevo en un rollo continuo. Si por cualquier razón las hojas sueltas quedaban descolocadas, los diferentes pasajes de la obra aparecían en emplazamientos erróneos. Esto sucedía sobre todo en ediciones póstumas o en aquéllas que el autor no había revisado.

Este procedimiento editorial permitía sobre todo añadir materiales al comienzo y al final de los libros. Los capítulos añadidos al final del libro de Jue (caps. 17-18 y 19-21) y de 2 Sm (caps. 22-24) pueden haber sido introducidos mediante una técnica editorial parecida, aplicada a la escritura en rollo.

c) Extensión de los rollos bíblicos

En la antigüedad un rollo contenía por lo general el texto completo de una sola obra. Si ésta superaba la extensión del rollo, se utilizaba un segundo rollo u otros varios hasta completar la escritura de la obra completa. En el momento de confeccionar o de adquirir un rollo se tenía ya en cuenta la extensión del libro que se había de copiar en el mismo. La escritura de los textos bíblicos seguía los mismos procedimientos. Los manuscritos de Qumrán ofrecen por lo general el texto de cada libro canónico escrito en un rollo diferente.

Un rollo podía tener capacidad suficiente para la copia de un libro tan extenso como el de Isaías. Algunos libros bíblicos eran suficientemente breves como para poder ser editados conjuntamente en un solo volumen. Tal es el caso de los cinco libros que componen la colección de *Mĕgillôt*. El Pentateuco era por el contrario demasiado extenso para ser copiado en su solo rollo; se utilizaban normalmente cinco rollos, uno por libro. Los libros de Sm, Re y Cr ocupaban cada uno un rollo completo. El texto griego de estos mismos libros ocupaba doble extensión, dado que la escritura griega cuenta con los caracteres vocálicos de los que carecía el hebreo. La extensión doble del texto griego ocasionó la división actual de aquellos libros en 1-2 Sm, 1-2 Re y 1-2 Cr.

La copia de la obra completa del Cronista (1-2 Cr, Esd, Neh) exigía dos rollos. Para indicar que tras 2 Cr comenzaba el libro de Esd, se utilizaba el procedimiento consistente en escribir al final de un rollo las frases iniciales del siguiente. Por esta razón el texto de 2 Cr 36,22-23 anticipa el comienzo de Esd 1,1-3. Los tres primeros versículos de Esd forman parte de este libro. Sólo por razones de técnica editorial aparecen también al final de 2 Cr. El final de este libro se encuentra en realidad en 36,21 y no en el texto que sigue (vv. 22-23). Esta técnica, que los latinos designaban con el término *custos* (*catch-line/s* en inglés, *Fangzeile* o *Stichzeile* en alemán), fue muy utilizada en la copia tanto de textos cuneiformes y de obras grecolatinas (Estrabón, Plinio, Eusebio, Porfirio, Teofrasto, etc.). Igual procedimiento se practicaba también en la copia de códices medievales, de modo muy especial en los manuscritos hebreos.

Las ediciones modernas de la Biblia contienen la totalidad de los libros del canon bíblico, impresos en un volumen único, debidamente encuadernado. Esta presentación hace visible y tangible la idea de unidad del canon del AT y de la Biblia misma. En la antigüedad *no era posible copiar en un único rollo la totalidad de los libros canónicos* y ni tan siquiera una sola de las tres grandes secciones en las que se divide el canon (Torah, Profetas y Escritos). Por lo general cada rollo no contenía más que un único libro bíblico. En estas condiciones era difícil hacerse, por tanto, una idea de la unidad y totalidad del canon, sobre todo por lo que se refiere a la colección más fluida de los Escritos. El «armario» de una sinagoga podía albergar un número mayor o menor de libros de carácter muy variado, incluidos los no canónicos. Ello no contribuía precisamente a hacer visible la idea de un canon cerrado.

3. *El códice*

El rollo tenía un enorme inconveniente: sólo era posible escribir por una de sus caras. Para extender y leer un rollo era preciso además utilizar las dos manos. La comprobación de citas resultaba por ello muy incómoda. No es extraño que el rollo cayera progresivamente en desuso,

siendo sustituido por el *codex* o códice, hecho de hojas de papiro al principio y de pergamino más tarde.

Cuadernillos de cuatro hojas dobles (*quaternio*) formaban un códice, con un grosor discrecional y aspecto semejante al de un libro moderno, con tapas de madera o de piel. Al principio las columnas escritas eran estrechas. Entre los códices más famosos de la Biblia griega el Alejandrino tiene dos columnas por página, el Vaticano tres y el Sinaítico cuatro. Con el paso del tiempo se generalizó la página de una o dos columnas.

A partir del s. I d.C. el códice desplazó progresivamente al rollo. Para la edición de textos literarios no se utilizó hasta el s. II, aunque Marcial menciona ya por los años 84-86 la existencia de algunas obras editadas en forma de códice, indicando incluso la librería romana en la que se podían adquirir tales novedades. En el s. IV era ya corriente el uso del códice en pergamino y no ya en papiro.

a) Preferencia de los cristianos por el formato en códice

Los cristianos utilizaron muy pronto el formato en códice para la difusión de sus escritos, antes incluso de que se generalizara el uso del códice para la copia de los textos literarios grecolatinos. El códice ofrecía numerosas ventajas sobre el rollo: menor costo, facilidad de consulta y de transporte, mayor capacidad de texto y posibilidad de numerar páginas y de incluir índices, lo que hacía más difícil que otras manos introdujeran interpolaciones en el texto. Estas cualidades hacían del códice el soporte más recomendable para la edición de los textos religiosos y jurídicos. La facilidad de transporte y el bajo costo eran ventajas muy apreciadas por los misioneros cristianos. El códice era también muy adecuado para la compilación de constituciones imperiales, realizadas mediante un proceso de «codificación» de los rescriptos imperiales en «códices».

Es de señalar que la transición del volumen al códice, más manejable y transportable, se produjo al mismo tiempo que se efectuaba también el paso del vestido voluminoso e inestable de la época clásica al vestido ceñido de la antigüedad tardía. El vestido ceñido permitía mayor facilidad de movimientos, sobre todo para los viajes. Este cambio tuvo consecuencias incluso en la evolución de las actitudes éticas. En la época clásica el trabajador y el viajero solían deshacerse de un vestido que resultaba demasiado molesto, hasta terminar por desnudarse casi completamente. Los griegos no tenían reparo alguno ante el desnudo, actitud considerada propia de los bárbaros. El uso de un vestido más ceñido y práctico condujo al final de la época antigua al desarrollo de un sentido del pudor, que trajo consigo una sofisticación y sublimación del erotismo, precursores del amor cortesano en el Medievo.

El códice se convirtió para el misionero en el mejor compañero de viaje, que abandonó los engorrosos volúmenes más propios para estar

depositados en los *armaria* de las sinagogas o en las *capsae* circulares de una biblioteca.

Los textos más antiguos conservados del NT (el P^{52} de comienzos del s. II por ejemplo), tienen todos forma de códices. Se ha calculado que, de un total de 172 fragmentos de textos bíblicos, 158 provienen de códices y sólo 14 de rollos (Roberts-Skeat). Por el contrario, en el conjunto de la literatura pagana del s. II la proporción de uso equivale solamente a un 2,31%, pasando al 16,8% en el s. III, para alcanzar ya una plena difusión en el s. IV (73,95%).

La rápida adopción del códice por parte de los cristianos representó una ruptura con la tradición judía, que no autorizaba la copia de los textos sagrados en otro formato que no fuera el del volumen o rollo. El distanciamiento entre cristianos y judíos tiene también reflejo en las técnicas utilizadas para la edición de los respectivos libros sagrados. Así, por ejemplo, los *nomina sacra* judíos fueron sustituidos por otros de carácter cristiano. El hecho de que los judíos no autorizaran la copia de sus libros sagrados en el nuevo formato en códice tuvo como consecuencia el que la transmisión de los textos hebreos no se viera afectada por las revoluciones técnicas que influyeron en la transmisión de los textos clásicos y cristianos.

La rapidez con que los cristianos adoptaron el uso del *codex* se debe, como se ha dicho, a las cualidades prácticas de este formato, pero seguramente influyó en ello todavía más el hecho de que los libros cristianos no habían adquirido aún el carácter de Escritura Sagrada; el diseño general del canon neotestamentario no adquirió forma hasta finales del s. II d.C. Las colecciones de dichos de Jesús (*logia*), que más tarde pasaron a formar parte de los evangelios, se transmitían en un principio posiblemente en hojas sueltas de papiro, como material propagandístico y de apostolado. En los primeros tiempos las comunidades cristianas, movidas por la prisa apocalíptica que exigía la rápida conversión de los gentiles antes de la inminente parusía, consideraban más apremiante la difusión apostólica de las palabras de Jesús a través de un medio práctico y rápido como el códice, que la sacralidad y el decoro de la letra y del material en el que se escribían los textos. Sólo pasados los siglos y una vez formado el canon definitivo del NT, dio comienzo el proceso de sacralización del soporte material de las nuevas Escrituras. A mediados del s. II el formato en códice se utiliza ya con carácter general para todas las Escrituras sagradas cristianas, incluidos los libros heredados del judaísmo. La posibilidad de copiar varios escritos en un mismo códice contribuyó a dar expresión a la idea del canon; al principio sólo se podían copiar colecciones como las de los cuatro evangelios o de las cartas paulinas. No deja de ser significativo el que la formación definitiva del canon del NT coincida con la época en la que los códices adquirieron capacidad suficiente para contener la totalidad de los libros del NT (Turner).

Durante la primera mitad del s. IV, cuando la Iglesia acababa de sa-

lir de las catacumbas, el pergamino fue sustituido por el *vellum* para la confección de los libros más cotizados. De esta época proceden los códices bíblicos más famosos como los ya citados Vaticano (B) y Alejandrino (A). Juan Crisóstomo y Jerónimo no dejaban de criticar la suntuosidad con la que se confeccionaban algunos códices. El mejor ejemplo es el llamado *Codex Purpureus Petropolitanus* del s. VI.

b) El uso del códice en la literatura greco-latina

Por lo que respecta a la literatura greco-latina, el proceso de transición del rollo de papiro al códice en pergamino concluyó en el s. IV, coincidiendo con un período de renacimiento, efímero tal vez, pero no carente de importancia. El renacer de la filología clásica y el afianzamiento del códice en el s. IV contribuyeron a la conservación de la literatura de los clásicos. El «renacimiento» del s. IV es comparable a los renacimientos posteriores: el bizantino en Oriente y el carolingio en Occidente, ambos en el s. IX, y el «Renacimiento» por antonomasia, el humanista de los ss. XV y XVI.

Nuestro conocimiento de los clásicos latinos pasa a través de la tradición medieval manuscrita, y alcanza a manuscritos procedentes en su mayoría del s. IV y de los siglos V y VI. De esta época proceden los *codices archetypi*, los *rescripti* o palimpsestos y los fragmentos y hojas sueltas de antiguos manuscritos en letra capital y en uncial. Los códices arquetípicos transmiten fundamentalmente obras de Virgilio, Tito Livio, Terencio, Cicerón y la literatura jurídica nacional republicana de los *Digestos*. Los palimpsestos y los fragmentos confirman el interés de la antigüedad tardía por las obras y géneros de los autores citados, y completan el panorama de la literatura latina antigua con obras de Plauto, Salustio, Plinio el Viejo, etc. El descubrimiento de los papiros ha puesto al descubierto un panorama más amplio de la literatura clásica que el ofrecido por el legado de códices pergamináceos de los ss. IV-VI.

Así, pues, la antigüedad tardía nos ha legado un *corpus* de literatura latina en códices pergamináceos más reducido que el existente en la época anterior, en la que se empleaban predominantemente el formato de rollo y el material de papiro.

4. *Transición del rollo al códice*

El paso del rollo al códice supuso una criba de todas aquellas obras que, por unas razones u otras y sobre todo por los gustos imperantes de la época, dejaron de ser copiadas en el nuevo formato. Los autores y obras que no entraron a formar parte de este legado quedaron olvidados y no ejercieron influjo alguno en los «renacimientos» posteriores. Sólo gracias al descubrimiento moderno de los papiros ha podido ser recuperada su memoria. Las obras de Menandro son conocidas gracias

únicamente a los papiros. Este comediógrafo ateniense fue amigo de Demetrio Faléreo, el primer impulsor del renacimiento cultural alejandrino.

Los papiros demuestran que la tradición medieval ha conservado con gran fidelidad los textos de la antigüedad clásica. El texto de un manuscrito medieval puede ser incluso más correcto que el de un papiro, como es el caso del *Fedón* de Platón en comparación con un papiro del s. III a.C. (1083 P.).

Cabe establecer un paralelismo entre la arquitectura de las grandes basílicas construidas en el s. IV en los lugares santos de la tradición cristiana en Palestina, y los grandes códices de la Biblia griega editados con esmero y cuidado en el mismo siglo. Las grandes basílicas de época bizantina fueron construidas sobre los lugares venerados desde los orígenes del cristianismo (las basílicas del Santo Sepulcro en Jerusalén, de la Natividad en Belén, del *Pater Noster* en el Monte de los Olivos, etc.), pero al mismo tiempo sepultaban y destruían incluso gran parte de los vestigios de épocas anteriores. Ha sido preciso excavar el subsuelo de estas basílicas para descubrir algunos de aquellos vestigios más antiguos. De igual modo, cabe decir que los grandes códices bíblicos del s. IV, al tiempo que transmiten el legado de la época anterior, condenaron al olvido textos escritos en papiro o copiados en rollos, que sólo es posible conocer ahora gracias al descubrimiento de los papiros.

El interés existente al final de la antigüedad por conservar el tesoro literario de los siglos precedentes queda de manifiesto en el uso de las *subscriptiones* o colofones, que se extiende desde finales del s. IV hasta el s. VI. Estas notas editoriales pueden referir simplemente el nombre del revisor de la obra copiada, o en ocasiones añaden también la fecha, el lugar y otras circunstancias de la revisión. Las más famosas son las de algunos libros de Tito Livio, como aquella que reza: *Nicomachus Flavianus v. c. III praef. urbi emendavi apud Hennam* («Nicómaco Flaviano, prefecto de la ciudad por tercera vez, he realizado esta revisión ante Henna»).

La utilización de colofones e *inscriptiones* era bien conocida en el antiguo Oriente (Hunger). En la Biblia se pueden encontrar ejemplos de *inscriptiones* y colofones en compilaciones legales y en la literatura hímnica y sapiencial. Estas prácticas de los escribas suministran interesante información sobre la historia textual de las compilaciones legales, hímnicas, sapienciales, etc.

Ejemplos de *inscriptiones* en compilaciones legales se encuentran en Lv 6,2 («Ésta será la ley del holocausto»), 6,7 («Ésta será la ley de la oblación»), 7,1 («Ésta será la ley del sacrificio por el delito»), 7,11 («Ésta será la ley del sacrificio pacífico»). Ejemplos de colofón son Lv 7,37 («Ésta es la ley del holocausto, de la oblación, del sacrificio por el pecado, del sacrificio por el delito...»), 11,46-47 («Ésta es la ley relativa a las bestias, a las aves, a todo ser viviente...»), 14,54-57; 15,32-33; Nm 5,29-31 y Nm 6,21 (Fishbane).

La expresión de Sal 72,20, «Las plegarias de David, hijo de Jesé, están completas (*kāllû*)», constituye el colofón de la colección de salmos 42-72. El término hebreo corresponde al de los colofones cuneiformes *qāti* (Hunger). Un término sinónimo es *tammû*, utilizado en Job 31,40: «Las palabras de Job están completas». Ejemplos de colofones en la literatura profética se encuentran en Jr 48,47b: «Hasta aquí (*'ad hēnnâ*) el juicio sobre Moab» y Jr 51,64: «Hasta aquí las palabras de Jeremías». Es muy frecuente la utilización de bendiciones y oraciones como colofones (Sal 72,18-19).

Particularmente instructiva es la *inscriptio* que introduce la segunda colección de proverbios en Prov 25,1: «También éstos son proverbios de Salomón, que *copiaron* los varones de Ezequías, rey de Judá». Los «títulos» que preceden a numerosos salmos son otros tantos ejemplos de *inscriptiones.*

Otro aspecto de la transición del rollo al códice es el relativo al cambio que ello trajo consigo en el sistema de división del texto. La división en libros, propia de los escritos editados en volúmenes, dejó paso a la división en capítulos (*capita*), más propia de los textos diseñados para ser escritos en códices.

Cuando un texto pasaba del antiguo formato en volumen al nuevo formato en códice se acostumbraba a reproducir el texto de la obra con todas las características editoriales propias del volumen, a pesar de que éstas resultaban inadecuadas para el nuevo formato en códice. Cada volumen solía llevar una *suscriptio* al final del escrito. Esto era, sin embargo, lo primero que el lector leía, pues al comenzar a desenrollar el volumen en torno al *omphalos,* la primera columna que aparecía era justamente la última del escrito. En consecuencia, la *suscriptio* podía ser muy bien la última frase del texto. Tal era efectivamente el sistema más antiguo de *suscriptio,* como muestra la historia de Tucídides sobre las guerras del Peloponeso. Cada rollo contenía el relato de las guerras de un año y terminaba con una frase editorial, que suministraba los datos de autor, título y número de orden de cada libro: «Y concluyó el I (II, III, etc.) año de la Guerra (*Pólemos* es el título de la obra) que Tucídides narró». Estas indicaciones editoriales podían encontrarse también al principio del libro (*inscriptio*), y en consecuencia en la parte interior del rollo. Cuando una obra que estaba dividida en libros, uno por cada rollo, era copiada en un códice único, los libros seguían conservando sus propias indicaciones editoriales. No es extraño por tanto que un códice repita el nombre del autor incluso varias veces. Así, p. ej., el códice griego 485 de Munich (s. X), repite en el encabezamiento de cada uno de los grandes discursos de Demóstenes el nombre del autor, mientras que los cinco breves discursos denominados *Symbouleutikoí* llevan un único encabezamiento. La razón de ello es que formaban parte de un único rollo y eran trasmitidos por lo tanto conjuntamente.

Ello significa que las divisiones de los códices medievales nos permiten reconstruir en ocasiones las divisiones de los rollos antiguos y de

las obras contenidas en éstos. La transmisión de los textos bíblicos en volúmenes presenta ejemplos comparables. Los cinco pequeños libros, que forman la colección de *Mĕgillôt,* se transmitían en un principio en rollos independientes hasta el momento de formar una colección copiada en un solo volumen. Las divisiones del texto bíblico en secciones «abiertas» y «cerradas», que presentan los manuscritos medievales, se remontan, como bien muestran los manuscritos del Mar Muerto, a la época de transmisión en rollos.

La edición de Felix Pratensis (1516-7) introdujo la división en capítulos que han seguido desde entonces las Biblias cristianas, así como la división en dos de los libros de Samuel, Reyes y Crónicas, que pasó más tarde a las Biblias y escritos de autores judíos. Este sistema resultaba más práctico que el antiguo hebreo. El renacimiento de los estudios hebreos entre los cristianos en el s. XVI contribuyó tal vez a que los judíos se sintieran más comprometidos en una empresa común y aceptaran el sistema de división extendido entre los cristianos.

Los ss. VII y VIII fueron los momentos más críticos para la conservación y fiel transmisión de los textos de la antigüedad greco-latina. La pobreza material y cultural de esta época y la carestía del pergamino condujeron a la práctica de raspar el texto de un pergamino para poder escribir sobre él un nuevo texto. De este modo nacieron los códices *rescripti* o palimpsestos. Procedimientos químicos y fotográficos permiten hoy la lectura del texto raspado, que era con frecuencia el de un libro bíblico, sustituido a menudo por textos penitenciales o canónicos.

5. *Transición en los tipos de caracteres*

a) De los caracteres paleohebreos a los cuadrados o arameos

Los sabios judíos de la época tannaíta creían que el cambio de la escritura paleohebrea a la «asiria» o cuadrada había sucedido en tiempos de Esdras. Esta creencia expresa en realidad una crítica hacia los grupos o escribas que seguían utilizando la escritura antigua (paleo-hebrea), como eran los samaritanos y los qumranitas.

El paso de los caracteres paleohebreos a los cuadrados explica una serie de errores textuales. Unos cuarenta casos, p. ej., de posible confusión entre las letras *'ālep* y *tāw* sólo tienen explicación en escritura paleohebrea (Talmon). Obras escritas en estos caracteres pudieron resultar perdidas. En época tardía, cuando los rabinos prohibieron el uso de estos caracteres para la copia de la Biblia hebrea, se perdieron sin duda manuscritos bíblicos, que podían contener al menos variantes textuales, cuyo estudio podría resultar hoy interesante. En Qumrán han aparecido varios manuscritos en escritura paleo-hebrea (cf. p. 227).

b) De los caracteres mayúsculos o unciales a los minúsculos

El renacimiento carolingio del s. IX tuvo como máximo exponente al anglosajón Alcuino, a quien se deben los caracteres minúsculos carolingios, en los que nos ha llegado en gran parte la literatura clásica latina. A esta época se remontan por lo general los arquetipos de los manuscritos medievales. En esta misma época, y una vez pasadas las guerras civiles iconoclastas, se produjo en el Oriente, en tiempos del patriarca Focio, un renacimiento de la literatura griega, que trajo consigo también un cambio de escritura. Los caracteres minúsculos sustituyeron entonces a los unciales de la época anterior.

El tamaño reducido de los nuevos caracteres permitía el ahorro de pergamino. Un códice en letra minúscula podía contener el texto de dos códices en letra uncial o mayúscula. El manuscrito *Chigiano* R VIII 60 de la *Historia antigua de Roma* de Dionisio de Halicarnaso (s. X) contiene los libros I-X, que en escritura uncial ocupaban dos manuscritos. Ésta es la conclusión que se extrae de la anotación final del manuscrito, que hace referencia al «fin del segundo códice», y también de la distribución de los diez libros, que componen la obra, en dos grupos de cinco copiados en dos manuscritos. Esta distribución de cinco libros por códice es muy frecuente en la historiografía griega y latina. De Polibio se han conservado los libros I-V, de Diodoro los libros I-V, XI-XV y XVI-XX. Las *Historias* de Tácito y la *Historia de Alejandro Magno* de Curzio Rufo presentan también esta distribución. En la medida en la que tal distribución en grupos de cinco libros se puede remontar a la etapa anterior de la escritura en rollo, el paralelo con la transmisión de los libros bíblicos puede ser significativo: el Salterio se divide en cinco libros, el Pentateuco también y los cinco libros que forman la colección de *Měgillôt* se copiaban en un solo volumen.

Los escritos latinos se han transmitido en cuatro tipos de letra diferentes. Un tipo de caracteres mayúsculos cuadrados estaba reservado a las ediciones de lujo del vate nacional, Virgilio. La mayúscula de uso más corriente, mal llamada «rústica» (por contraposición a la anterior), estuvo en boga hasta el s. VI. Los otros dos tipos de letra se desarrollaron con independencia uno de otro a partir de los caracteres cursivos. El primero es el de la mayúscula o «uncial», utilizado en el s. IV y en uso todavía hasta comienzos del s. IX. El segundo es la letra minúscula semi-uncial.

El Bajo Imperio conoció un cierto desarrollo de la técnica de la estenografía, que en Grecia no aparece atestiguada hasta el s. II. Aunque los sermones de algunos Padres de la Iglesia fueron recogidos por algún procedimiento estenográfico, esta técnica no jugó un papel significativo en la transmisión de textos literarios antiguos. El uso de abreviaturas era, por el contrario, muy frecuente y causa a menudo de errores de copia. Los escribas judíos expresaban la abreviatura mediante un trazo similar a una pequeña *yôḏ*.

III. LA TRANSMISIÓN ORAL

Para hacerse una idea de la importancia de la tradición oral basta tener en cuenta tres datos significativos: 1) la formación e interpretación de la Biblia dependen en gran medida de la tradición oral; 2) el judaísmo rabínico puede ser definido como la religión de la doble Torah: la Torah escrita y la Torah oral, al igual que el cristianismo es la religión de los dos Testamentos, y 3) las grandes polémicas entre cristianos católicos y protestantes se han centrado desde siempre en el binomio Escritura y Tradición.

La transmisión oral jugó un papel decisivo en los procesos de formación e interpretación de la Biblia: en los momentos iniciales, cuando la palabra viva de narradores y profetas se convirtió en «texto» escrito, y en los momentos finales, cuando lo escrito comenzó a ser interpretado, primero en forma oral y sirviéndose de materiales de tradición oral. En realidad estos momentos iniciales y finales no estaban siempre y necesariamente alejados en el tiempo el uno del otro. Los dos procesos, la transmisión oral y la escrita, iban necesariamente siempre juntos. Los «hijos de los profetas» ponían por escrito los oráculos pronunciados por sus maestros, pero al mismo tiempo los interpretaban y actualizaban, generando de este modo nuevos textos escritos y a la vez nuevas interpretaciones orales.

La interacción entre oralidad y escritura alcanza su expresión máxima en el fenómeno de las variantes textuales designadas como *Kětîb*, «lo escrito», y *Qěrê*, «lo dicho».

En el mundo moderno occidental el lector de libros se ha convertido en un sujeto mudo. La difusión de la Biblia en ediciones baratas y de bolsillo ha hecho de la Biblia un libro más, perdido entre otros muchos en los estantes de cualquier biblioteca. La lectura privada de la Biblia hace perder el sentido del carácter oral y auditivo de los textos bíblicos, que no están hechos para ser leídos en privado y en voz baja, sino para ser proclamados en voz alta y acompañados incluso de una salmodia en la asamblea litúrgica. El judaísmo rabínico, el Islam, el budismo, y en mayor medida todavía el hinduismo, mantienen vivo en gran medida el carácter oral propio de los textos sagrados. En la historia de las religiones y en la formación de la Biblia, la transición de la tradición oral a la transmisión escrita señala un cambio decisivo. Por otra parte, memorizar las Escrituras o la simple cita de las mismas suponía una especie de ingreso en el ámbito de lo divino.

El estudio antropológico de la tradición oral se ha centrado con frecuencia en las culturas pre-literarias y en los pueblos no civilizados. En las religiones de estas culturas, pero también en las grandes religiones, la palabra posee una fuerza especial, capaz de evocar y de hacer presente el acontecimiento primordial de la creación y los diversos hitos de la historia de la salvación. La relación entre el decir y el hacerse («dijo y fue hecho», Gn 1) conforma la estructura literaria y teológica de la

Biblia (imperativo-indicativo y promesa-cumplimiento). En el Corán Alá «es quien da la vida y da la muerte. Y cuando decide algo, le dice tan sólo '¡Sé!' y es» (*kun fa-yakun*, Sura 40,68) [1].

El judaísmo rabínico y el Islam medieval concebían la palabra divina revelada en la Torah o en el Corán como algo preexistente y anterior a la creación. En todos los órdenes, cósmico, antropológico e histórico, la palabra es anterior a la escritura. Los videntes y los profetas pronuncian oráculos, que más tarde los discípulos pondrán por escrito para asegurar el recuerdo de los mismos.

Conforme a la tradición judía, la Torah se aprende directamente por tradición oral, con los discípulos sentados a los pies del rabino, y no tanto mediante la lectura de libros y de comentarios. Las formas tradicionales de la piedad religiosa giran en torno a la palabra hablada. No es extraño que los fieles de una religión puedan recitar de memoria extensos pasajes de sus textos sagrados. Un gran número de judíos podía recitar de memoria la Torah completa. Antes de presentarse a sus maestros algunos rabinos habían repetido 24 o incluso 40 veces el texto de la Misnah (*Ta'anit* 8a). No se permitía utilizar libros en la enseñanza. Un *Tannā'* («repetidor») tenía que conocer de memoria los textos de la Hălāḵâh, Sifrá, Sifré y la Tosefta. El *Tannā'* era una verdadera biblioteca viviente. La transmisión de la Misnah y más tarde del Talmud debió de ser en un principio y por bastante tiempo únicamente oral, hasta que más tarde se pasó a la transmisión escrita. Para el estudio privado se permitía hacer uso de los escritos y tomar notas, que el discípulo podía consultar fuera de la sala en la que enseñaba el maestro. Sólo después de haber hecho el aprendizaje de memoria se podía preguntar sobre el sentido del texto.

La recitación o lectura en voz alta era práctica habitual en los cultos helenísticos, como el de Isis. En las sinagogas, mezquitas e iglesias la lectura pública es parte integrante del culto. En los monasterios el rezo de las horas era siempre cantado. Ni siquiera el rezo privado del breviario monástico se hacía en completo silencio; debía estar acompañado al menos del movimiento de los labios como en un ligero susurro.

El texto de los libros sagrados suele estar dividido en secciones para su recitación o lectura en voz alta en las asambleas litúrgicas. En todas las tradiciones religiosas existen antologías de textos para el culto y la piedad, como son los breviarios, salterios, leccionarios y evangeliarios cristianos. En la tradición budista, la selección Paatimokha del Vinaya se recita como un elemento fundamental de la disciplina monástica Theravada.

La transmisión oral puede ser preferida a la escrita, aun aceptándose la autoridad de lo escrito. Escuchar la recitación del Corán es más importante que su misma lectura. Escuchar el Corán recitado por un

1. Traducción de Julio Cortés, *El Corán*, edición preparada por Julio Cortés, Barcelona 1986[3].

cantor profesional permite una mejor apreciación de las cualidades literarias y rítmicas y de los matices de significado del texto árabe, que no es posible percibir plenamente a través de la simple lectura del texto escrito. Tras la invención de la imprenta, el Islam permitió la impresión de libros profanos, pero en un primer momento prohibió imprimir el Corán. Los textos más sagrados del zoroastrismo, escritos en persa antiguo, se transmitían sólo a través de la recitación oral hasta que la llegada del Islam estimuló la puesta por escrito del Avesta. Es significativo el hecho de que, mucho antes de la escritura del Avesta, se transmitían ya por escrito los comentarios del mismo Avesta (Zand) así como otros libros religiosos de menor carácter sagrado escritos en Pahlevi. En la tradición hindú hablar de «escrituras sagradas» no deja de ser un contrasentido, pues la transmisión escrita de las mismas no fue casi nunca autorizada.

Platón atribuye a Sócrates una actitud recelosa respecto a la escritura, que impide el desarrollo de la memoria y no es nunca un sustitutivo del diálogo vivo entre maestro y discípulo (*Fedro* 274C-275A) [2]. En la antigüedad la publicación de un texto no consistía en editarlo en un volumen sino en recitarlo públicamente.

El judaísmo anterior al año 70 conoció la formación progresiva de un cuerpo de tradiciones orales e incluso de toda una doctrina sobre la tradición oral. Al comienzo del período tannaítico se acentuaba el carácter oral de la tradición, a veces en controversia con los paganos, atribuyendo el origen de algunas *hălaḵôt* orales al mismo Moisés. La doctrina de que toda la tradición oral en su conjunto arranca del Sinaí y no llegó a establecerse hasta los inicios de la época amoraíta, aunque se venía fraguando ya desde la época anterior a Yabneh (P. Schäfer). La definición de la tradición oral se convierte en un elemento fundamental para establecer la diferencia entre el judaísmo de la doble Torah, escrita y oral, y el cristianismo de los dos Testamentos, antiguo y nuevo.

En los orígenes del cristianismo la tradición oral desempeña un papel importante en numerosos aspectos: carácter del movimiento de Jesús, formación del canon, fijación del texto, interpretación del mismo, etc.

En el s. I d.C. la lectura de documentos escritos en papiro o pergamino estaba más extendida de lo que se suele pensar. Sin embargo, no cabe exagerar la extensión del alfabetismo en el mundo antiguo. Jesús no escribió, aunque al parecer conocía la escritura. Pablo enviaba a las comunidades cristianas epístolas que de algún modo cumplían la función de hacerlo presente en las mismas (Gál 4,20; 2 Cor 13,10; 1 Cor 11,34). La colección de escritos oficiales del cristianismo no llegó a formarse hasta muy tarde. En la segunda generación cristiana Papías, obispo de Hierápolis (*ca.* 60-130), manifiesta todavía sus preferencias por la tradición oral (Eusebio, *Historia eclesiástica* III, 39,1-7.14-17).

2. Fowler's translation, Loeb Classical Library, 561-563.

Se ha insistido con frecuencia en la matriz rural y, por lo mismo, en la naturaleza oral del movimiento nacido en torno a Jesús, cuya figura es presentada también como la de un predicador oral (Kelber). No se ha de insistir seguramente demasiado en el contexto rural del ministerio de Jesús (cf. p. 37).

E. E. Ellis ha llegado a proponer que algunas tradiciones evangélicas eran transmitidas, ya en vida de Jesús, no sólo oralmente sino también por escrito. Según Ellis, el factor determinante en la puesta por escrito de tales tradiciones no era tanto el paso del tiempo cuanto la distancia en el espacio. Es cierto que los cambios generacionales obligaban a escribir lo transmitido oralmente, para evitar su pérdida o corrupción, pero más importante todavía era poder comunicar por escrito desde el primer momento las enseñanzas del Maestro a otros miembros de la comunidad que se encontraban en lugares distantes.

El paso de la tradición oral a la escrita constituye un momento decisivo en la formación del NT, en particular de los evangelios y sobre todo en el de Marcos. Junto a la hermenéutica del texto escrito es preciso prestar atención por ello también a una hermenéutica de la oralidad, analizando para ello las formas y funciones propias del lenguaje oral (Kelber).

BIBLIOGRAFÍA

BEIT ARIÉ, M., *Hebrew Codicology*, Jerusalem 1981[2].

BICKEL, E., *Historia de la literatura romana*, Madrid 1982.

BIRT, T., *Das antike Buchwesen in seinem Verhältnis zur Literatur*, Berlin 1882 (=1959).

EMANUEL, S., «Scribal Errors», *Tarbiz* 58 (1988) 135-145 (en hebreo).

FISHBANE, M., «On Colophons, Textual Criticism and Legal Analogies», *CBQ* 42 (1980) 438-439.

GEVARYAHU, H. M., «Biblical Colophons: A Source for the 'Biography' of Authors, Texts and Books», *VT* 28 (1974) 42-59.

GEVARYAHU, H.M., «Colophons in the Books of Proverbs, Job and Ecclesiastes», *Studies in the Bible and the Ancient Near East, presented to S. Loewenstamm*, Vol. I, Jerusalem 1978, 107-131 (en hebreo).

GRAHAN, W. A., *Beyond the Written Word. Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*, Cambridge 1987.

HARAN, M., «Bible Scrolls in the Early Second Temple Period-The Transition from Papyrus to Skins», *Eretz-Israel* 16, H.M., Orlinsky Volume, Jerusalem 1982, 86-92 (en hebreo).

HARAN, M., «Book-Scrolls in Pre-Exilic Times», *JJSt* 33 (1982) 163.

HARAN, M., «More Concerning Book-Scrolls in Pre-Exilic Times», *JJSt* 35 (1984) 84-85.

HARAN, M., «Book-Size and the Device of Catch-Lines in the Biblical Canon», *JJSt* 36 (1985) 1-11.

HENGER, H.-STEGMÜLLER, H.-ERBSE, H.-IMHOF, M.-BÜCHNER, K.-BECK, H. G.-RÜDIGER, H., *Geschichte der Textüberlieferung der antiken und mittelalterlichen Literatur* I, Zürich 1961.

HUNGER, H., *Babylonische und assyrische Kolophone*, Neukirchen-Vluyn 1968.

KELBER, W. H., *The Oral and Written Gospel*, Philadelphia 1983.

MASON, R., *Preaching the Tradition. Homily and Hermeneutic after the Exile*, Cambridge 1990.

PASQUALI, G., *Storia della tradizione e critica del testo*, Florencia 1952[2].

REYNOLDS, L. D.-WILSON, N. G., *Copistas y filólogos. Las vías de transmisión de las literaturas griega y latina*, Madrid 1986.

ROBERTS, C. H., «Books in the Graeco-Roman World and in the New Testament», *The Cambridge History of the Bible*, vol. 1, ed. P. R. Ackroyd-C. F. Evans, Cambridge 1970, 48-66.

ROBERTS, C. H., *Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt*, London 1979.

ROBERTS, C. H.-SKEAT, T. C., *The Birth of Codex*, Oxford 1983.

RUIZ, E., *Manual de Codicología*, Madrid 1988.

SARNA, N. M., «The Order of the Books», *Studies in Honor of I. E. Kiev*, ed. Ch. Berlin, New York 1971, 407-413.

SKEAT, T. C., «Early Christian Book Production: Papyri and Manuscripts», *The Cambridge History of the Bible*, vol. 2, *The West from the Fathers to the Reformation*, ed. G. W. H. Lampe, vol. 2, 66-74.

STEGEMANN, H., «Methods for the Reconstruction of Scrolls from Scattered Fragments», *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls*, ed. L. H. Schiffman, Sheffield 1990, 189-220.

TALMON, S., «The Ancient Hebrew Alphabet and Biblical Criticism», *Mélanges D. Barthélemy*, Fribourg-Göttingen 1981, 497-530.

TURNER, E. G., *The Typology of the Early Codex*, Philadelphia 1977.

WINDEGREN, G., *Fenomenología de la religión*, Madrid 1976.

ZEVIT, Z., *Matres Lectionis in Ancient Hebrew Epigraphy*, Cambridge 1980.

4

ESCUELAS Y ESCRIBAS

Para conocer la historia de la formación de las colecciones bíblicas, la transmisión de sus textos y las formas de interpretación de los mismos, es preciso acercarse previamente al estudio de las escuelas en las que se desarrollaba esta actividad literaria y conocer la figura de los escribas y copistas que protagonizaron esta historia.

I. ESCUELAS EN EL MUNDO ANTIGUO Y EN ISRAEL

Los textos «clásicos» fueron copiados una y otra vez en espacios geográficos muy vastos y por períodos de tiempo muy prolongados. Una transmisión textual de estas características sólo es posible si discurre por cauces escolares institucionalizados. Las obras de los clásicos se convirtieron pronto en los textos y manuales de estudio en las escuelas y academias del mundo greco-romano y han constituido también la base de los estudios humanísticos en todas las épocas posteriores, carolingia, bizantina, medieval, renacentista y moderna.

De modo similar los «clásicos» de la Biblia adquirieron en Israel la función didáctica que en otras culturas del antiguo Oriente cumplían textos «selectos» de géneros muy diferentes: mitos, proverbios, himnos, lamentaciones, rituales, códigos jurídicos, listas, historias, crónicas, anales, textos mágicos o astronómicos, etc. Han aparecido tablillas cuneiformes y óstraca con ejercicios de escritura sobre tales textos. Se trata seguramente de trabajos de aprendizaje realizados por alumnos con un dominio de la escritura todavía muy deficiente y a veces titubeante.

Se conocen *abecedarios* en muchas lenguas: ugarítico, arameo, griego, etrusco, latín, etc. Entre los abecedarios hebreos cabe señalar los de Izbet Ṣarṭah, fechado en el s. XII a.C. (cananeo tal vez), de Lakis en el s. VIII o VII, de Qadeš Barnea en torno al 600 y tal vez de Arad en el s. VIII. Se ha avanzado recientemente la hipótesis de que los abeceda-

rios hebreos contienen ejercicios escolares de nivel elemental y atestiguan la existencia de un sistema escolar en Israel en la época monárquica.

Sin embargo, no todos los abecedarios han de ser considerados como ejercicios escolares, sino sólo algunos de los escritos con tinta sobre óstraca. Por otra parte, el hallazgo de un abecedario en un determinado lugar no permite concluir que en el mismo lugar existiera una escuela de escribas. La mayor parte de las inscripciones y de *grafitti* con abecedarios no son obra de escribas, sino de artesanos o de ceramistas que disponían de un cierto conocimiento de los signos de escritura. Estos testimonios epigráficos no son, por tanto, utilizables a la hora de estudiar el grado de alfabetización de la población de Israel.

La relación de los textos bíblicos con los textos epigráficos y las instituciones de enseñanza del antiguo Israel ha sido objeto de investigación sólo en los años más recientes, por lo que muchos aspectos y problemas están todavía pendientes de esclarecimiento (cf. Lemaire, Puech, Haran).

La formación literaria y el proceso de canonización de los libros bíblicos se inscribe también en un *contexto sapiencial y académico,* aunque no se reduce a este solo medio. Ello es cierto no sólo por lo que se refiere a los libros de género sapiencial y doctrinal, sino también por lo que atañe a libros de contenido litúrgico, jurídico o historiográfico. El significado del término hebreo *torah* era el de «instrucción», tanto o más que el de «ley». No sólo los sacerdotes y los reyes, detentadores del *sacerdotium* y del *imperium,* sino también los sabios y profetas, dedicados al *studium,* impartían «doctrinas» que eran a la vez verdaderas «normas».

Todo ello sucedía en el ámbito de las *escuelas sacerdotales* que existían en el Templo y de las *escuelas de palacio,* como la creada por Salomón para formar los cuadros de funcionarios de su administración según modelos sapienciales egipcios.

En estas escuelas se escribían y se reelaboraban obras historiográficas como la llamada «historia de la sucesión al trono de David» (2 Sm 9-1 Re 2, L. Rost) y la completa historiografía «yahvista», o códigos rituales como la «ley de Santidad» (Lv 17-25) y los escritos de la llamada «escuela sacerdotal» (*Priestercodex,* Documento P). Tras el exilio en Babilonia y durante la época de Esdras el patrimonio cultural, religioso y educativo de Israel se vio incrementado con los escritos de los profetas del Exilio, la historiografía cronista (Crónicas, Esdras-Nehemías), las obras de los sabios (Job, Qohelet), etc.

Respecto a la cuestión del grado de *alfabetización* de la población israelita, cabe afirmar que en el antiguo Oriente el número de los que estaban capacitados para leer y escribir se reducía a los contados escribas profesionales, que, tras el duro aprendizaje de cientos de signos logográficos, desarrollaban su actividad en las principales ciudades de Mesopotamia y de Egipto.

La invención del alfabeto facilitó el trabajo en las escuelas de escribas profesionales, pero no se puede afirmar que trajera consigo la alfabetización de capas extensas de la sociedad. El analfabetismo es un fenómeno que depende de muchos factores sociales, económicos y políticos, más incluso que de la complejidad o de la cantidad de los signos que sea preciso aprender de memoria (Warner). La clase de los escribas guardaba celosamente el misterio y el dominio de la escritura. Hoy no cabe afirmar ya tanto, como hacía Diringer, que el sistema alfabético era revolucionario y democrático, y que los sistemas de Egipto, Mesopotamia y China eran, por el contrario, teocráticos y elitistas.

El *aprendizaje de la escritura* comenzaba con ejercicios como escribir las letras del alfabeto, el propio nombre, listas enciclopédicas de objetos diversos (divinidades, términos geográficos, títulos, líquidos, utensilios, etc., cf. 1 Re 5,13), etc. La formación proseguía con ejercicios de redacción de contratos y cartas. El grado superior suponía el dominio de los convencionalismos literarios utilizados en la correspondencia diplomática, así como el conocimiento de las ciencias y de la sabiduría de la época. Se puede decir que el grado de difusión de la cultura en la región siro-palestina y, en concreto, en Israel no difería sustancialmente del alcanzado en Egipto y en Mesopotamia.

La escuela escandinava, que exaltaba la importancia de la tradición oral en la formación de los textos bíblicos, propendía a negar que la escritura estuviera difundida entre las capas bajas de la población israelita (Nielsen, Engnell, Widengren). Sin embargo, los testimonios epigráficos parecen probar que, al menos durante los dos últimos siglos de la época monárquica (750-586 a.C.), la cultura escrita se hallaba bastante difundida entre esta sociedad.

En los primeros tiempos de la existencia de la sinagoga ésta era a un tiempo lugar de culto y biblioteca de la comunidad judía. El arca en la que se guardaban los rollos de la Torah podía contener hasta una docena de libros o más. Junto a los libros admitidos para la lectura pública, podían figurar otros de carácter esotérico (*Mĕgillōt Sĕṭārîm,* «Rollos de los secretos»), como eran algunos de los libros de los esenios. Ciertos grupos de cristianos mantenían también algunos libros en secreto, sometidos a la «disciplina del arcano». Este fenómeno no tiene parangón en la literatura de los sabios judíos, quienes expresamente desautorizaron la lectura de los libros secretos. Éstos no dejaron por ello de existir y reaparecieron más tarde en la literatura cabalística.

II. LOS ESCRIBAS

El escriba gozaba de gran prestigio. Enoc, Moisés y Elías eran considerados como grandes escribas de Israel (TB *Sota* 13b). El término hebreo *sôpēr* (*spr*) y el griego *grammateús* (*grámma*) designan la figura y función del «secretario».

En *Egipto* y *Mesopotamia* los escribas o secretarios ejercían sus funciones en los palacios y en los templos, como responsables de la administración, de la recogida de impuestos, de las levas militares, construcciones civiles, tratados internacionales, etc.

La *Biblia* contiene numerosas referencias a la figura del escriba; corresponden tanto a la época monárquica como a la época posterior al Exilio, durante la cual las funciones de los sacerdotes, levitas y escribas se confundían en muchas ocasiones. La referencia más conocida y significativa es la que hace alusión a Esdras (Esd 7,6). Aunque no existen datos precisos para afirmarlo, es muy probable que los escribas desempeñaran un papel importante en la historia de la tradición bíblica desde sus inicios hasta su puesta por escrito, así como en la transmisión textual y en la interpretación exegética (Fishbane). Los escribas podían seguir orientaciones y corrientes de muy diverso tipo: sacerdotales, sapienciales, apocalípticas, etc. La mayor parte de los escribas del período del segundo Templo eran a la vez sacerdotes y provenían de familias acaudaladas.

El *mundo helenístico* favoreció la formación de una clase independiente de escribas, que no eran sacerdotes (Bickerman, Tcherikover). La actividad de los escribas en el período helenístico queda de manifiesto en la ingente literatura producida en esta época. La helenización desencadenó un cierto proceso de secularización de la función del escriba, lo que trajo consigo una relativa pérdida de su prestigio.

El libro de *Ben Sira* (38,24-39,11) ofrece toda una descripción de la figura del escriba, equiparada a la del sabio. Pretende seguramente realzar la sabiduría judía ante el mundo intelectual helenístico. La Epístola de Enoc presenta a Enoc como un escriba, a la manera tradicional del sabio (*1 Enoc* 92,1). La primera sección del libro de Enoc lo presenta con trazos más proféticos y apocalípticos, como el escriba enviado para anunciar la condena a los ángeles Vigilantes. Las tradiciones enóquicas parecen proceder de escribas no tan entusiastas del helenismo y más preocupados por la pérdida de las tradiciones judías (Collins).

El autor de *2 Baruc,* libro en el que la figura del escriba Baruc aparece más resaltada que la del profeta Jeremías (2,1; 9,1-104), parece considerar que la autoridad sobre la comunidad corresponde a los escribas y profetas, quienes interpretan la Escritura a través de sus visiones apocalípticas.

Josefo menciona a los escribas, no como un grupo definido como los formados por fariseos, saduceos y esenios, sino como un sector social bien conocido, que podía asumir funciones muy variadas y moverse en niveles sociales muy diferentes. Lo propio del escriba era la función literaria, pero su *status* le venía dado por su relación con el poder gobernante.

Se ha descrito generalmente a los escribas como un grupo paralelo al sacerdotal, en continuo ascenso en la sociedad judía de la época helenística. Sin embargo, los escribas no parecen haber formado un grupo

compacto, sino un tipo de «individuos», que cumplían diversas funciones sociales en los diferentes estratos de la sociedad. El NT y la literatura rabínica presentan a los escribas como maestros y líderes de las comunidades judías. Esta imagen puede ser correcta por lo que respecta a algunos escribas de más prestigio. Sin embargo, ha de ser integrada dentro de una visión más compleja y completa de la sociedad judía.

III. LOS RABINOS

No cabe idealizar la figura de los rabinos, los «sabios», como si se tratara de los grandes dirigentes, cuyas directrices eran seguidas con respeto y total asentimiento en todas las comunidades judías. También es errónea la imagen opuesta, que presenta a los sabios como un grupo cerrado y marginal de la sociedad judía, preocupado sólo por cuestiones legales, opuesto a los no judíos, contrario al influjo extranjero y alérgico a cualquier cambio. Élites semejantes existían también en otras sociedades, como los magos en Persia, los grupos filosófico-religiosos en Roma, el episcopado cristiano o las órdenes monásticas en el período bizantino.

El desarrollo y prestigio del rabinismo estuvo determinado en parte por la crisis política y militar de los años 70 y 135. La autoridad de los rabinos era religiosa y estaba desprovista de todo poder político o militar. El incremento de la población urbana y la importancia creciente de las instituciones sociales en los ss. III y IV contribuyeron a la creación y desarrollo de academias permanentes en los centros urbanos. En estas condiciones, los rabinos se convirtieron en una élite dedicada al estudio de la Torah y a la observancia de las *miṣwôt.* No formaban, sin embargo, un grupo homogéneo, pues entre ellos podía haber diferencias de todo tipo: de origen, de orden social, de actitud respecto a los propios judíos, a los vecinos gentiles, al helenismo, al poder romano, etc. No siempre eran tratados con respeto por los miembros de las comunidades judías. A veces se convertían en motivo de conflicto entre comunidades o dentro de una misma comunidad, aunque, por lo general, su autoridad era reconocida y respetada.

A partir del s. II d.C., y en contraste con el período anterior, los rabinos lograron para sí un gran influjo en amplios sectores del judaísmo, al igual que las demás élites de la época en sus respectivas sociedades.

A pesar de ser figuras eminentemente religiosas, los rabinos asumían responsabilidades en la vida de la comunidad, sobre todo en la *Bêt-hammidrāš* y también a veces en la sinagoga, en las organizaciones de ayuda social, en el sistema judicial y en otras instituciones. Sólo en raras ocasiones asumieron tareas políticas en la sociedad. Ello les permitió conservar su capacidad de influjo en medio de los vaivenes de los cambios políticos.

El centro académico de mayor importancia a partir del año 200

d.C. fue el Sanedrín, que tuvo su sede primeramente en Séforis, a partir de la segunda mitad del s. III en Tiberias, y más tarde en Cesarea.

Las academias rabínicas de Babilonia se remontan al s. III. Las noticias procedentes de la época gaónica tienden a exagerar la antigüedad de las escuelas babilónicas. Sin embargo, en el período talmúdico no existían todavía en Babilonia grandes academias. Los rabinos enseñaban en sus propias casas o a veces en edificios escolares a un círculo reducido de discípulos que, a la muerte del maestro, quedaba disuelto. Las noticias del período gaónico son anacrónicas y proyectan a la época talmúdica la situación de una época posterior. A partir de comienzos del período islámico las academias se desarrollaron siguiendo modelos tomados del Islam.

IV. LAS ESCUELAS CRISTIANAS

Gran parte de los escritos apócrifos judíos, judeo-cristianos e incluso cristianos de procedencia no judía, aparecen adjudicados a Enoc, Esdras, Baruc, a Salomón o a Moisés (1Q*22*, 1Q*29*, 4Q*375* y 4Q*376*). Las obras atribuidas a cada uno de estos personajes bíblicos suelen ofrecer un contenido y un estilo característico y parecen responder a un ambiente social específico. Cabe pensar que cada uno de estos pequeños cuerpos de literatura procede tal vez de una escuela diferente, que transmitía las doctrinas puestas bajo la autoridad de uno de aquellos personajes bíblicos. La investigación futura aportará seguramente nuevos datos, que permitan afianzar la hipótesis de la existencia de tales escuelas. La «escuela de Esdras» parece poseer contornos más claros: el libro de *4 Esdras* muestra características que reaparecen en *5 Esdras,* en el prólogo judeo-cristiano a *4 Esdras,* y en las obras cristianas (no judeo-cristianas) del *Apocalipsis de Esdras, Apocalipsis de Sedrach* y la *Visión de Esdras* (Strugnell). La «escuela de Enoc» puede llegar a incluir una obra gnóstica como la *Pistis Sophia* (99,134).

La formación de los escritos de Pablo y de Juan está muy relacionados con la existencia de las correspondientes escuelas «paulina» y «joánica» (cf. p. 249).

La sociedad de los primeros cristianos era comparable, desde el punto de vista sociológico, a una *«escuela filosófica»,* como las muchas existentes en la época helenística. Como tal aparecía el cristianismo a los ojos de quienes lo veían desde fuera (Wilken). Al igual que estoicos y epicúreos, los cristianos constituían una secta extendida por toda la cuenca mediterránea, formada por discípulos reunidos en torno a un maestro o rabino o a un predicador ambulante. Los mismos cristianos preferían ser comparados con una escuela filosófica, guiada al menos por un principio de racionalidad, que no ser parangonados con los cultos esotéricos de las religiones mistéricas.

Pablo ha podido ser considerado como un sofista (Judge). La insis-

tencia de Pablo en la ética le confiere un perfil casi más filosófico que religioso. Aunque el fin último sea la comunión con Dios, los medios propuestos por Pablo para obtener este fin son decididamente de orden intelectual: la correcta interpretación de las Escrituras y la comprensión del mensaje evangélico.

El cristianismo antiguo puede ser considerado como la continuación de la antigua educación griega, *paideia* (Jaeger). La enseñanza de la filosofía evolucionó con el curso del tiempo y se transformó en coincidencia con el origen del cristianismo. Entre los ss. IV y I a.C., las escuelas clásicas impartían una enseñanza centrada en el arte de la palabra y en la ética o arte de vivir; la enseñanza se realizaba oralmente, a través del diálogo entre el maestro y el discípulo. Entre los ss. I a.C. y III d.C., la enseñanza de la filosofía pasó a consistir básicamente en un comentario de textos escritos. El cristianismo se desarrolló precisamente en este momento, en el que la filosofía griega adquirió un talante exegético. La teología cristiana se hizo por ello fundamentalmente exegética y tomó la forma de una filosofía practicada en forma de interpretación de textos. Por otra parte, a partir del s. I d.C. sólo quedaban seis filosofías posibles: platonismo, aristotelismo, estoicismo, epicureísmo, cinismo (Diógenes) y escepticismo (Pirrón). A partir del s. III el platonismo y el aristotelismo se fusionaron, formando un sistema único que incluía también elementos estoicos, y las restantes escuelas, excepto el cinismo, desaparecieron casi completamente. A partir de esta época hasta el fin de la antigüedad la enseñanza filosófica incorporó diversos elementos religiosos y rituales. La relación entre la teología cristiana y la filosofía *koiné* de esta época no podía menos de hacerse cada vez más estrecha (sobre las escuelas cristianas de Alejandría, Antioquía, Cesarea, etc., cf. pp. 581-587).

V. CUIDADO Y TÉCNICAS EN LA COPIA DE LOS MANUSCRITOS BÍBLICOS

El pagano convertido al cristianismo y el prosélito judío no podían menos de admirar el trato que judíos y cristianos dispensaban a sus respectivos libros sagrados.

1. *La copia de manuscritos en el judaísmo*

El trabajo de copiar un rollo de la Torah estaba reglamentado hasta el mínimo detalle, con el fin de evitar al máximo todo posible error. La copia no podía ser hecha al dictado; debía hacerse *directamente de otro rollo* manuscrito, para evitar de este modo los típicos errores de oído (cf. p. 391). Parece ser, sin embargo, que de hecho la copia se hacía a veces al dictado o de memoria; en el caso de las filacterias y *mĕzûzôṯ*

estaba permitido copiar de memoria (TB *Megilla* 18b). Las copias autorizadas derivaban de un texto prototípico que era conservado en el Templo de Jerusalén. Los libros bíblicos sólo podían ser escritos en rollos o volúmenes y no en códices.

El *tetragrámmaton* había de ser deletreado para no incurrir en error. En algunas ocasiones es sustituido por cuatro puntos situados debajo de la línea como sucede en 1QS 8,14 en cita de Is 40,3 («el camino de ° ° ° °»).

Si por descuido se producía la *omisión* de una letra, ésta debía ser escrita en el lugar correspondiente en el espacio interlineal superior (*Soferim* 8,2). A causa del carácter sagrado del libro, no se raspaban las letras añadidas inadvertidamente, sino que se las señalaba con puntos situados por lo general sobre las mismas letras o también debajo de ellas, escribiendo al margen la lectura correcta.

Concluido el trabajo de copia de un rollo, éste era sometido a *revisión* una o más veces. El ejemplar de la Torah, que el rey debía escribir conforme a la prescripción de Dt 17,18, era revisado por tres tribunales, uno integrado por sacerdotes, otro por levitas y el tercero por notables israelitas. Estaba prohibido conservar un texto no revisado (TB, *Ketubot* 19b).

Aunque no estaban permitidos, no por ello se ignoraba que existían textos tradicionales diferentes del autorizado, incluso en el caso de la Torah. Se sabía, por ejemplo, que la Torah de R. Meir y el Rollo de Severo presentaban más de treinta casos de divergencia textual (*Génesis Rabbah*). Los rabinos más liberales toleraban un error o, a lo sumo, tres errores por columna (TJ *Megilla* 1,11,71c). Existían listas que señalaban los casos de diferencia entre los textos griego y hebreo, para que los judíos bilingües pudieran corregir personalmente sus propios rollos (Bickerman).

Los copistas debían de marcar bien la *diferencia de trazos* que distinguía las letras de escritura semejante, de modo que no pudieran confundirse fácilmente. No debían mezclar las formas finales y las mediales en el caso de las letras que poseen estas dos formas. En Is 9,6 y en Neh 2,13 se han conservado, sin embargo, dos casos de confusión ya conocidos por la tradición antigua.

Existían incluso procedimientos para sortear los agujeros existentes en el pergamino. Estas técnicas y los errores que la presencia de tales agujeros podían ocasionar han sido objeto de estudios recientes (Emanuel).

Los responsables oficiales de revisar los manuscritos bíblicos conservados en el Templo de Jerusalén recibían una paga a cargo de los fondos del Templo (*Ketubot* 16a). No se podía dejar pasar más de 30 días entre la detección de un error en un manuscrito y la corrección del mismo (*Ketubot* 19b).

El texto escrito no debía ser tocado en ningún caso. Si una lectura tradicional difería de la establecida conforme al principio de la mayoría, la lectura tradicional era también admitida, pero sólo a través del cauce oral. Para la resolución de lecturas difíciles o de contradicciones sobre las que no existía variante alguna tradicional, no cabía otro camino que acudir a la interpretación midrásica (cf. pp. 510-511).

2. *La copia de manuscritos en el cristianismo*

Los cristianos se sirvieron desde el primer momento del nuevo sistema de encuadernación en códices, mostrando así su independencia respecto a la tradición judía.

Al igual que en el judaísmo, los cristianos disponían de instituciones y de profesionales (el lector y el *didáskalos*), encargados de velar por la fiel transmisión del texto sagrado. Una lista de las autoridades, que regían la comunidad cristiana de Alejandría, cita a los «maestros», cuya autoridad es sólo inferior a la de los apóstoles y profetas. La relativa ausencia de textos «salvajes» entre los manuscritos del NT, en comparación con lo que sucede con el texto de otras obras del cristianismo primitivo (las *Acta Pauli* o el *Pastor de Hermas* por ejemplo), sólo se explican por la existencia de personas encargadas de velar por la fiel transmisión del texto, que utilizaban mecanismos apropiados para ello. La escrupulosidad de los copistas y escribas judíos en la transmisión de la letra de la Biblia no tiene parangón, sin embargo, en el cristianismo, aunque mucho de ello se transmitió también a la Iglesia.

Por lo que cabe observar, a comienzos del s. II son muchas las manos que intervienen en la copia de los manuscritos cristianos, lo que constituye un argumento en contra de la existencia de *scriptoria* centrales. A finales de este siglo la situación ha cambiado ya radicalmente, al igual que sucede también en otros muchos aspectos del desarrollo del cristianismo en el s. II (cf. p. 248). Los libros cristianos son ya suficientemente accesibles al público cristiano. Con el establecimiento de la escuela de Alejandría, comienzan a aplicarse al estudio de los textos cristianos las técnicas de estudio filológico de los autores clásicos, junto a los métodos utilizados y heredados de la tradición judía.

En Alejandría existía un *scriptorium*, que sirvió de modelo para el establecido más tarde por Orígenes en Cesarea, así como para la biblioteca de Jerusalén fundada por el obispo Alejandro después del año 212. En estos centros se cuidaba la caligrafía y se desarrollaban incluso métodos de estenografía a cargo generalmente de mujeres.

VI. LA LECTURA DE LA BIBLIA EN LA SINAGOGA

Disponemos de buena información sobre las condiciones en las que se realizaba la lectura de la Torah en la liturgia sinagogal en Palestina des-

pués del año 70. Por el contrario, no existen datos que prueben la existencia de una lectura pública de la Torah en el período de tiempo que discurre entre la época de Nehemías y el s. I d.C. Los intentos realizados en este sentido carecen de base sólida. El pasaje de Lc 4,16-30 refleja una costumbre que corresponde a la época de redacción del evangelio de Lucas, posterior a la destrucción del Templo.

Pretender que la Biblia era el eje central de la comunidad judía y que ello daba origen a una intensa actividad midrásica, equivale a no reconocer la importancia que en aquella época tenían otras instituciones como el sacerdocio y las tradiciones transmitidas por los sacerdotes, y no valorar adecuadamente la variedad de ideas y la diversidad de instancias autorizadas a las que un judío podía acudir en el período helenístico. No existen datos suficientes para afirmar que la lectura de la Torah en las sinagogas propició el desarrollo de la interpretación midrásica, ni para suponer tampoco que la creación del midrás fue un hecho de capital importancia en el judaísmo palestino anterior al s. I d.C. (Wacholder).

En el s. I la costumbre de leer la Torah en la mañana del sábado estaba ya extendida tanto en Israel (Hech 15,21) como en la diáspora (Filón, *De Somniis* 2,127). La información que nos ha llegado sobre la lectura sinagogal se refiere a los ss. VI-VIII d.C. Por entonces, existían dos ciclos principales de lectura: uno trienal en Palestina y otro anual en Babilonia. Este segundo fue el que se impuso finalmente. En este ciclo las lecturas se distribuían a lo largo del año en 54 divisiones semanales (*pārāšîyyôṯ*). El ciclo daba comienzo el sábado después de la fiesta de los Tabernáculos y concluía en la fiesta de *Śimḥat Tôrâ* en el 23 de *Tišrî*. Tras la lectura de la Torah se hacía una segunda lectura con textos tomados de los libros proféticos (*hapṭārâ*), cuya determinación no era todavía muy precisa.

El ciclo trienal, de origen palestino, distribuye las lecturas a lo largo de tres años en 154 *sĕḏārîm*. En realidad se debía hablar más bien de la existencia de ciclos trienales, dadas las diferencias entre sus diversas formas. Una vez más se verifica la existencia de un proceso de unificación a partir de una situación de pluralidad.

Los dos ciclos, anual y trienal, cuentan con antecedentes en la época misnaica. Respecto a cuál era la situación en la época anterior al año 70, sabemos que en la diáspora egipcia existían desde el s. III a.C. casas destinadas a la oración (*proseuchae*); todo parece indicar que en Palestina, por influjo de la corriente farisea, las sinagogas se extendieron considerablemente desde mediados del s. II a.C. En ellas se leía la Torah en las mañanas del sábado. Esta costumbre estaba ya bien asentada en el s. I d.C., tanto en Israel como en la diáspora. No es fácil conocer, sin embargo, los detalles de esta lectura sinagogal. Lectura y enseñanza iban sin duda juntas, lo que hace suponer que las sinagogas respondían a la necesidad de promover una instrucción. Las antiguas sinagogas de Gamla, Masada y el Herodion no estaban orientadas hacia Jerusalén; su estructura arquitectónica parece estar pensada como sala de lectura, en la que los discípulos rodean al maestro.

La lectura de la Torah y de la *hapṭārâ* era seguida de una homilía, que más tarde adquirió carácter autónomo y pasó a la tarde del sábado o del viernes.

En comparación con las ricas construcciones de las sinagogas en Antioquía y Alejandría, las de Israel eran más bien pobres y estrechas, pero muy numerosas, especialmente en Jerusalén. Podían encontrarse también en lugares tan apartados como Nazaret. Un único lector se encargaba de la lectura, preferiblemente un sacerdote si se encontraba en la sala. Seguramente no se exigía todavía, pues no era posible disponer de varios lectores, el que más de uno se encargara de una misma lectura, como se hizo obligado más tarde en la época misnaica. Las sinagogas de Palestina no contaban seguramente con los medios necesarios para disponer de todos los rollos de la *Tanak*, pero todas contaban sin duda con una Torah completa y con algunos otros libros como los de Isaías, los Profetas Menores y en cualquier caso los Salmos.

El oficiante entregaba el libro al lector, quien tras la bendición correspondiente «abría» o desenrollaba el volumen y hacía la lectura subido a una plataforma de madera. En la diáspora, especialmente en Egipto, el texto leído era el de la versión griega de los LXX. La lectura se hacía sobre un rollo manuscrito; no se permitía la recitación de memoria, pues ésta podía fallar. Cabe recordar que, en el ámbito de la religión romana, Cicerón reprochaba a un *pontifex* inexperto el haber recitado «sin escritos» (*sine libellis*), cuando su deber era haberlo hecho sobre los libros autorizados (*libellis acceptis*).

En una época posterior la costumbre era que el *meturgeman* tradujese la lectura de la Torah al arameo, haciéndolo de memoria, sin tener texto escrito alguno delante, verso por verso y en voz más baja que la del lector que iba leyendo el texto hebreo. No hay datos que permitan afirmar la existencia de esta costumbre antes del año 70.

Cabe considerar el Targum como una forma temprana de homilía o de comentario y no tanto como una traducción en el sentido estricto del término.

El lector leía primero un pasaje escogido de la Torah, previamente determinado, aunque no existía todavía la práctica de una lectura continua de la Torah, que no se llegó a imponer sino a partir del s. II d.C. Se conocen algunos de los títulos de las lecturas por los que éstas eran reconocidas: «sobre la zarza» (Mc 12,26) o «sobre Elías» (Rom 11,2). En las obras de Filón se encuentra una docena de títulos semejantes. Las divisiones existentes en el texto hebreo masorético, que indican las diversas secciones abiertas (*pĕtūḥôt*) o cerradas (*sĕtūmôt*), tiene relación con la divisón del texto en secciones en orden a la lectura sinagogal.

Estos datos no permiten suponer que antes del año 70 existiera ya un ciclo fijo de lecturas sinagogales. Sin embargo, algunos textos profé-

ticos estaban ya asociados a otros textos de la Torah, tras de los cuales se leían.

Es muy poco lo que se conoce sobre la práctica de la homilía antes de la época talmúdica. Los *midrašim* homiléticos son de algún modo reflejo de verdaderos sermones, aunque en forma abreviada e incorporando materiales muy diversos y ya sistematizados. La época de redacción de estos *midrašim* es muy tardía, por lo que no resulta fácil establecer conclusiones sobre cuál era la situación en las épocas anteriores. Sobresale la forma de sermón del tipo «*Yĕlammĕḏēnû*», que, sin embargo, difícilmente es anterior al s. V d.C. La forma de «Proemio», muy extendida desde el s. III, empezaba con unos versos (*pĕtiḥta*) tomados con frecuencia de los *Kĕṯûḇîm* o Escritos. El Génesis Rabbah ofrece abundantes ejemplos de homilía: la prueba hecha a Abrahán (55,1), sobre la «Aqueda» o «ligadura» de Isaac (56,9), sobre la elección de la montaña del Templo (99,1), etc. En ambientes helenísticos la predicación sinagogal podía estar influida por las formas de la diatriba estoica.

Se ha sugerido que los *targumim* y las *pĕtîḥtôt* pueden ofrecer datos sobre la práctica de la lectura sinagogal (Shinan). Los *targumim* traducen la mayor parte de los versículos casi palabra por palabra, con un limitado número de adiciones breves. Algunos versículos contienen paráfrasis más amplias, en ocasiones más largas que el propio versículo y situadas precisamente antes de éste. Los temas tratados suelen ser de carácter general, desbordando el contenido del versículo correspondiente. Así, p. ej., en Gn 50,1-12, el v. 1 contiene una larga paráfrasis mientras que el resto de la unidad es traducido verso por verso siguiendo el texto bíblico. Las paráfrasis amplias se encuentran en el primero o en el último verso de un *sēḏer,* conocido por otras fuentes (cf. Gn 18,1; 28,10; 30,22; 35,9), lo cual, añadido a otros datos, permite suponer que tales paráfrasis tienen relación con la división del texto bíblico para su lectura sinagogal.

BIBLIOGRAFÍA

BICKERMAN, E. J., *The Jews in the Greek Age,* Cambridge MA-London 1988.

COLLINS, J. J., *The Apocalyptic Imagination,* New York 1984.

CRENSHAW, J. L., «Education in Ancient Israel», *JBL* 104 (1985) 601-615.

DIRINGER, D., *The Alphabet,* London 1949.

HARAN, M., «On the Diffusion of Literacy and Schools in Ancient Israel», *Congress Volume-Jerusalem 1986,* ed. J. A. Emerton, Leiden 1988, 81-95.

HADOT, P., «Théologie, Exégèse, Révélation, écriture, dans la philosophie grecque», *Les règles de l'interprétation,* ed. M. Tardieu, Paris 1987, 13-34.

JAEGER, W., *Early Christianity and Greek Paideia,* Cambridge, MA 1961, versión española *Cristianismo primitivo y paideia griega,* México 1965.

JUDGE, E. A., «Die frühen Christen als scholastische Gemeinschaft», *Zur Soziologie des Urchristentums. Ausgewählte Beiträge zum frühgeschichtlichen Gemeinschaftsleben in seiner geselschaftlichen Umwelt,* ed. W. A. Meeks, München 1979, 131-164.

LEMAIRE, A., *Les écoles et la formation de la Bible dans l'Ancien Israël,* Fribourg 1981.

LEVINE, L. I., *The Rabbinic Class of Roman Palestine in Late Antiquity,* Jerusalem-New York 1989.

MANN, J., *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue,* New York 1971, reimpresión de la 1.ª ed. de 1940, «Prologomenon» por B. Z. Wacholder, XI-XXV.

MARROU, H.-I., *Histoire de l'éducation dans l'antiquité,* Paris 1948.

PERROT, Ch., «The Reading of the Bible in the Ancient Synagogue», *Mikra,* 137-160.

PERROT, Ch., «La lecture de la Bible dans la diaspora hellénistique», *Etudes sur le judaïsme hellénistique,* eds. R. Kuntamann-J. Schlosser, Paris 1984, 109-132.

PERROT, C., *La Lecture de la Bible dans la synagogue. Les anciennes lectures palestiniennes du shabbat et des fêtes,* Hildesheim 1973.

PESCE, M., «Discepolato gesuano e discepolato rabbinico. Problemi e prospettive della comparazione», *ANRW* II 25.1, Berlin-New York 1982, 351-389.

PUECH, E., «Les écoles dans l'Israël préexilique: données épigraphiques», *Congress Volume-Jerusalem 1986,* Leiden 1988, 189-203.

SHINAN, A., «Sermons, Targums, and the Reading from Scriptures in the Ancient Synagogue», *The Synagogue in Late Antiquity,* ed. L. I. Levine, Philadelphia PA 1987, 97-110.

WACHOLDER, B. Z., «Prolegomenon» a la obra de MANN, J., *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue,* New York 1971, XI-XXV.

WARNER, S., «The Alphabet-An Innovation and Its Diffusion», *VT* 30 (1980) 81-90.

WILKEN, R. L., «Kollegien, Philosophenschulen und Theologie», *Zur Soziologie des Urchristentums. Ausgewählte Beiträge zum frühchristlichen Gemeinschaftsleben in seinen gesellschaftlichen Umwelt,* ed. W. A. Meeks, München 1979, 165-193.

5

LA TRADUCCIÓN EN LA ANTIGÜEDAD Y LA TRADUCCIÓN DE LA BIBLIA

Para caer en la cuenta de la importancia del fenómeno de la traducción en el estudio de la Biblia baste recordar una serie de hechos: el AT fue traducido muy pronto al arameo y al griego y más tarde a todas las lenguas del mundo cristiano antiguo; libros escritos en griego, como los evangelios, tienen un indudable trasfondo semítico; muchos libros apócrifos han llegado hasta nosotros únicamente en traducciones, habiéndose perdido el original semítico o griego; la crítica textual hace uso de variantes textuales conservadas en las versiones antiguas; toda interpretación de la Biblia conlleva siempre una traducción previa, etc.

Los antiguos eran conscientes de las dificultades que comporta la traducción de un texto de una lengua a otra. El prólogo al libro de Ben Sira contiene algunas consideraciones críticas sobre la fidelidad de las traducciones: «Te ruego que leas con atención y benevolencia y que seas indulgente si, a pesar de mi esfuerzo, no he acertado con la traducción de algunas frases. Pues lo que se expresó originalmente en hebreo no conserva el mismo sentido, traducido a otra lengua» (traducción de Alonso Schökel). Conforme al famoso dicho de la Misnah: «El que traduce un versículo literalmente es un falsificador; el que añade alguna cosa es un blasfemo» (*Qiddušin* 49,4).

I. LA TRADUCCIÓN EN LA ANTIGÜEDAD

La antigüedad conoció desde muy pronto el fenómeno de la traducción. En Ebla han aparecido léxicos sumero-eblaítas. Las traducciones más antiguas llevadas a cabo en el mundo mediterráneo oriental y de las que tenemos noticias, son traducciones de carácter oficial, realizadas por iniciativa de las autoridades políticas. Ejemplo de ello es el himno bilingüe (sumerio-acádico) de Asurbanipal dirigido a la diosa lunar Sin (Brock). Hacia el año 250 a.C., el emperador Aśoka mandó traducir un edicto del indio a las dos lenguas (arameo y griego), que se

utilizaban en la administración pública en la región de Kandahar, conquistada por Alejandro Magno. La versión del Pentateuco hebreo al griego fue promovida seguramente también por iniciativa real, tal como indica la carta de Aristeas.

Las primeras versiones conocidas de las obras clásicas griegas al latín, llevadas a cabo por Livio Andrónico *(Odusia)*, muestran ya los problemas que ofrecía la traducción y las vías de solución que podía seguir el traductor:

— traducción literal, imitando incluso el metro: ἤ γούνων λίσσοιτο λαβὼν εὐώπιδα κούρην (*Odisea* VI,142, «[sin saber] si implorar a la bella muchacha cogiéndole la rodilla»), *utrum genua amploctens / virginem oraret;*

— latinización de la mitología griega: ἄνδρα μοι ἔννεπε, Μοῦσα, πολύτροπον (*Odisea* I,1, «Nárrame, oh Musa, sobre el héroe de las mil formas»), *Virum mihi, Camena, insece versutum.* Las Camenas romanas, ninfas de las fuentes, sustituyen en la traducción a las Musas griegas;

— adaptación cultural: τέκνον ἐμόν, ποῖόν σε ἔπος φύγεν ἕρκος ὀδόντων (*Odisea* I,64, «Hija mía, ¿qué palabra se te escapó del recinto de los dientes?»), *mea puera, quid verbi ex tuo ore supra fugit.* El término boca sustituye a la expresión griega «recinto de los dientes» (S. Mariotti).

Hasta el s. II a.C. no se llevaron a cabo al parecer traducciones privadas, desprovistas de carácter oficial. Un ejemplo conocido es la versión del *Sueño de Nectanebo*, hecha del demótico al griego hacia el año 150 a.C. Las traducciones de los libros proféticos y de otros libros bíblicos se pueden contar tal vez entre los primeros ejemplos conocidos de traducciones no oficiales.

La propia Biblia contiene ejemplos de traducción. Labán y Jacob se reconcilian en un lugar, al que «Labán llamó Jegar Saaduta y Jacob llamó Gal'ad» (Gn 31-47), conforme a los topónimos arameo y hebreo respectivamente. El nombre arameo es una forma tardía. Se ha relacionado este episodio con un cambio de lengua de los abrahamitas, que pasaron del arameo mesopotámico a una lengua cananea del tipo del hebreo. Otros ejemplos alusivos a fenómenos de traducción se encuentran en 1 Re 6,38; Est 3,7 y 9,24 (Rabin).

Se ha señalado también que los discursos de Job, de sus amigos y de Dios en el libro de Job, pudieran ser traducciones de un original arameo (Ṭur-Sinai=Torczyner). Numerosas dificultades textuales de este libro parecen encontrar solución mediante la reconstrucción del original arameo.

II. TRADUCCIONES DE LA BIBLIA

Tras el Exilio de Babilonia, cuando se formó el núcleo fundamental del canon de libros del AT (Torah-Profetas/Salmos y algunos de los Escritos), los judíos utilizaban ya como lengua habitual el arameo, la lengua internacional de la época persa. Por ello no tardaron en sentir la *necesidad de disponer de una traducción* al arameo de los libros bíblicos escritos en hebreo. La proclamación oficial de la Torah hecha por Esdras pudo estar acompañada de la correspondiente traducción al arameo (Neh 8,8). Cuando un par de siglos más tarde el griego se propagó por el Oriente, se hizo necesario traducir muy pronto la Torah y los demás libros bíblicos a la nueva lengua común (*koiné*) e internacional de la época, el griego.

La traducción al griego de la Torah y de los demás escritos bíblicos constituye un fenómeno único y sin parangón en la antigüedad. Como toda traducción, constituye todo un esfuerzo de interpretación del original hebreo y, al mismo tiempo, un esfuerzo ingente de *versión de términos y de conceptos del mundo semítico al mundo conceptual griego.* La difusión de la versión de los LXX fue un elemento decisivo en el proceso de helenización del judaísmo.

En muchos casos el campo semántico de los *términos* hebreos y griegos no coincide exactamente. Así, p. ej., la versión del término *'emet* («confianza») por el griego *alētheia* («no-ocultación») expresa sólo un aspecto del significado del término hebreo. Por ello, en ocasiones, la traducción de los LXX echa mano de otros términos griegos, como *pistis, dikaiosýnē* u otros (Quell).

La traducción no puede menos de reflejar formas características del pensamiento semítico. A su vez, *conceptos* propios del pensamiento griego afloran también en la traducción, modificando el tenor o el sentido del texto hebreo. Así, en la versión de Gn 1,31 el adjetivo seleccionado para calificar lo creado, *kalós* («bello»), responde al concepto griego de «belleza», pero no reproduce más que un aspecto del significado del término hebreo *ṭōḇ*, que significa a la vez «bueno» y «bello» (Grundmann). El influjo helenístico se hace patente sobre todo en la traducción del libro de los Prov, atribuido a un filósofo estoico (G. Gerleman).

Algunas ideas y ciertos términos griegos encontraron, por el contrario, un *rechazo* sistemático por parte de los traductores. El término *hierós*, «sagrado», henchido de connotaciones paganas, parece haber sido evitado cuidadosamente, siendo sustituido por el más aceptable de *hágios*, «santo» (O. Sasse). La versión de los LXX constituye un ensayo de *aproximación* de las concepciones religiosas y de las tradiciones culturales hebreas al espíritu y al pensamiento filosófico de los griegos. Filón de Alejandría afrontó el reto de lograr una *síntesis* entre estos dos mundos, con resultados inaceptables para el rabinismo posterior.

Se ha hecho ya referencia a la serie de contrastes que se acostumbra a establecer con frecuencia, entre el *pensamiento hebreo* y el pensamiento griego. Esta oposición parece encontrar especial aplicación en el estudio de la versión de los LXX y, en particular, por lo que se refiere a la antropología dicotómica de cuerpo y alma, propia de la mentalidad

griega, y a la antropología hebrea, que no alcanza a imaginar un alma separada del cuerpo (T. Boman; C. Tresmontant). Sin embargo, tales oposiciones se basan más en una cierta «etno-psicología» (*Völkerpsychologie*), que en un serio análisis lingüístico (J. Barr).

La traducción de los LXX tuvo una gran *acogida entre los judíos de Alejandría,* que festejaban este acontecimiento histórico y religioso con una fiesta anual. Filón consideraba que la versión había sido realizada «no por traductores, sino por hierofantes y profetas» (*Vida de Moisés* 11,40). La traducción estaba tan inspirada por Dios como el texto original hebreo. No contamos con datos para afirmar que la versión de los LXX fuera utilizada en el culto sinagogal. Sabemos, sin embargo, que la versión de Aquila era utilizada en las sinagogas, probablemente para sustituir a la versión de los LXX en la lectura oficial.

En Palestina la versión de los LXX encontró en un principio una *acogida favorable entre los judíos greco-parlantes.* Es significativo el hecho de que entre los manuscritos del Mar Muerto se hayan encontrado ejemplares de la versión griega de algunos libros bíblicos. El estudio del ms. de Qumrán 4QLXXNum (4Q*121*, Nm 3,30-4,14) ha permitido establecer incluso la conclusión de que los judíos de Palestina se sentían capacitados y a la vez autorizados para mejorar el estilo de la versión griega (Wevers). Algunas referencias de los escritos rabínicos muestran una actitud favorable hacia la versión griega, haciéndose eco de la situación anterior al año 70 d.C., cuando todavía se permitía el uso de la Biblia griega en pie de igualdad con el texto hebreo (*Megilla* I,8; TB *Megilla* 9a).

El primer indicio de despego de los judíos respecto a la versión de los LXX lo constituye la revisión del texto griego de algunos libros, realizada en Palestina a finales del s. I a.C. o a comienzos del siguiente, con el fin de adaptarlo a la forma del texto hebreo, que, por entonces, comenzaba a adquirir carácter normativo entre los rabinos. La polémica entre judíos y cristianos añadió nuevos motivos para abandonar definitivamente la antigua versión de los LXX y sustituirla por otras nuevas, más ajustadas al texto y a la hermenéutica de los rabinos. Una de estas versiones fue la de Aquila, que sacrifica la gramática y la estilística griega en aras de una fidelidad extrema al texto «sagrado» hebreo. Al final de este proceso, la fiesta que los judíos celebraban en el aniversario de la versión de la Torah al griego se trocó en un día de luto y duelo por el daño que esta versión había causado al judaísmo (*Sefer Torah* I, 8; *Megillat Ta'anit* 13).

A lo largo de su dilatada historia *la Biblia ha sido leída casi siempre en traducciones.* En las mismas sinagogas judías la lectura del texto hebreo era seguida por la correspondiente traducción aramea pronunciada en voz más baja que la del original hebreo. En las escuelas rabínicas la interpretación de la Biblia se llevaba a cabo primordialmente en el contexto de las versiones arameas, los targumim, que constituyen verdaderos compendios de la exégesis de la época (cf. pp. 467-471).

III. EL CRISTIANISMO, «FENÓMENO DE TRADUCCIÓN»

El cristianismo se propagó entre los pueblos que estaban en los bordes o *limes* del Imperio romano-bizantino. Ello fue posible gracias a un esfuerzo ingente de traducción de la Biblia (AT y NT) a las lenguas de estos pueblos. El *cristianismo ha sido calificado por ello como «fenómeno de traducción»:* muchos *logia* de Jesús y relatos de los evangelios, así como numerosos pasajes del NT escritos en griego, dejan traslucir todavía el texto original arameo (o hebreo) que traducen y todo el mundo de ideas y de imágenes de carácter semítico que reflejan. El cristianismo se formó y propagó a través de un continuo esfuerzo de creación y de traducción de términos y conceptos nuevos. Muchos pueblos situados en las zonas fronterizas del Imperio romano accedieron a la cultura en el momento de su conversión al cristianismo. La traducción del AT y del NT a las lenguas respectivas constituyó el primer monumento literario en la historia de la literatura nacional de estos pueblos. Tal sucedió con la traducción de la Biblia al armenio, al etiópico o al eslavo antiguo. En el caso de la versión armenia se hubieron de forjar incluso los caracteres de escritura, pues hasta entonces la cultura armenia había permanecido en un estadio oral. Un fenómeno similar ocurrió con el desarrollo de la escritura árabe en el momento de la aparición del Islam, pudiendo hablarse casi de la creación de la escritura árabe en este momento.

Si importante fue el trasvase de lo semítico a lo griego llevado a cabo por la versión de los LXX, no fue menos importante el trasvase de lo griego a lo semítico llevado a cabo en las nuevas traducciones realizadas ahora por cristianos, que precisaban disponer de versiones de la Biblia de los LXX a diversas lenguas semíticas, como el siríaco, el etiópico y el árabe.

Los últimos siglos de la antigüedad conocieron un gran esfuerzo de traducción al siríaco de todo tipo de obras en griego. La mayoría de la población del Mediterráneo oriental no hablaba el griego o tenía conocimientos muy escasos del mismo. Egeria da cuenta de que la celebración de los oficios religiosos se hacía en griego, pero uno de los oficiantes hacía inmediatamente la traducción correspondiente (*Peregrinatio Aetheriae* 47,3).

En las escuelas de Nísibe y Edesa se prepararon versiones al siríaco de obras de Aristóteles y de otros autores. Estas versiones no tienen apenas valor para la reconstrucción de los textos griegos y, por lo general, el texto siríaco debe ser corregido a partir del texto griego. Las versiones de obras griegas al *árabe* son más numerosas y conocidas que las versiones al siríaco, aunque ello se debe sin duda a las circunstancias que han influido en la transmisión de los manuscritos. Las obras que más se traducían eran las filosóficas y científicas: Platón y Aristóteles, Apolonio de Perge, Filón de Bizancio, Arquímedes, Herón de Alejandría, Hipócrates, Galeno, etc.

Por lo general se partía de una versión ya existente en siríaco, que de esta manera servía de puente entre el griego y el árabe. La cultura y el cristianismo sirios cumplieron esta función mediadora en otros muchos ámbitos. La arquitectura siria, p. ej., brindó modelos de construcción para la mezquita omeya de La Roca en Jerusalén. Las versiones del griego al árabe, realizadas a través del siríaco, están sometidas naturalmente a un doble peligro de tergiversación, tanto en lo referente al texto como al sentido del mismo. Sin embargo, el texto árabe de un libro tan breve como el de la *Poética* de Aristóteles presenta algunas lecturas que corresponden al texto griego original y algunas otras dignas de ser tenidas en cuenta.

Sobre las versiones antiguas del AT y, en particular, sobre su relación con el original griego utilizado para las mismas, véase el capítulo correspondiente sobre las versiones bíblicas.

IV. TRADUCCIÓN «LITERAL» O «LIBRE»

El carácter literal o libre de una traducción dependía del carácter sagrado del libro traducido y del público lector al que la traducción iba destinada. Si en la traducción predomina el respeto a la sacralidad del texto, la versión tiene un carácter más literal, como un calco fiel de la forma del texto original. Si la traducción está destinada preferentemente a su utilización en los tribunales de justicia, a la enseñanza en las academias o a la difusión proselitista de la religión, el carácter de la traducción tenderá a ser más libre, más próximo al lenguaje y a la sensibilidad literaria y religiosa del lector.

La versión griega del Pentateuco es más «helenizante» que las realizadas más tarde, tocadas éstas de un mayor literalismo. Este cambio de tendencia es reflejo de la evolución de la sociedad judía que, tras un período de receptividad hacia los valores del helenismo en la Alejandría del s. III a.C., retornó a los valores tradicionales y nacionalistas en la Palestina de los Asmoneos durante los ss. II y I a.C., sin dejar por ello de estar profundamente influida por los modos de vida helénicos.

Al parecer los literatos romanos tenían una idea dinámica de la traducción, realizada figura por figura más que palabra por palabra (Brock). En la época medieval predominó la traducción literal. Las últimas décadas han conocido un gran desarrollo de los estudios teóricos sobre la traducción en general y su aplicación al campo bíblico en particular. Ha ganado terreno el principio de la llamada «equivalencia dinámica» (Nida), que propone un proceso de versión en tres fases: análisis de la expresión en la lengua fuente para determinar su significado, transferencia de este significado al contexto de la lengua término, y reestructuración del significado en el mundo expresivo de la lengua término.

El texto bíblico arrastra tal peso y riqueza de significado en sus más mínimos detalles que cualquier traducción no puede ofrecer más que

algunos de los muchos aspectos que el trabajo filológico, histórico y teológico descubren en el texto. En realidad sería necesario ofrecer siempre varias traducciones alternativas. Ésta es una de las razones por las que el estudioso de la Biblia no puede renunciar al estudio de las lenguas originales. Se supone a veces que las traducciones modernas, cada vez más perfectas, permiten ahorrarse el esfuerzo del contacto directo con el texto.

BIBLIOGRAFÍA

ALONSO SCHÖKEL, L.-ZURRO, E., *La traducción bíblica: lingüística y estilística*, Madrid 1977.

BARR, J., *The Semantics of Biblical Language*, London 1961.

BODINE, W. R., «Linguistics and Philology in the Study of Ancient Near Eastern Languages», *Working With No Data. Semitic and Egyptian Studies Presented to Th. O. Lambdin*, Winona Lake, Indiana, 1987, 39-54.

BOMAN, T., *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen 1954[2].

BROCK, S., «Aspects of Translation Technique in Antiquity», *GRBS* 20 (1979) 69-89.

BUZZETTI, C., *La parola tradotta. Aspetti linguistici, ermeneutici e teologici della traduzione della Sacra Scrittura*, Brescia 1973.

GARCÍA YEBRA, V., *En torno a la traducción. Teoría. Crítica. Historia*, Madrid 1983.

GARCÍA YEBRA, V., *Teoría y práctica de la traducción*, 2 vols., Madrid 1984.

GERLEMAN, G., «The Septuagint Proverbs as a Hellenistic Document», *OTS* 8 (1950) 15-27.

GREENSTEIN, E. L., «Theories of Modern Bible Translations», *Prooftexts* 3 (1983) 9-39.

GRUNDMANN, G., *«kalos»*, TWNT III, eds. G. Kittel-G. Friedrich, Stuttgart 1933, 539-553.

MARIOTTI, S., *Livio Andronico e la traduzione artistica. Saggio critico ed edizione dei frammenti dell'«Odyssea»*, Urbino 1986[2].

MOUNIN, G., *Los problemas teóricos de la traducción*, Madrid 1963.

NIDA, E.-TABER, Ch. R., *Teoría y práctica de la traducción*, Madrid 1986.

NIDA, E. A. *et al.*, *Style and Discourse: With Special Reference to the Text of the Greek New Testament*, New York 1983.

NIDA, E. A., *Signs, Sense, and Translation*, New York 1984.

PRICKETT, S., *Words and the Word. Language, Poetics and Biblical Interpretation*, Cambridge 1986.

QUELL, G., *«alētheia»*, TWNT I, eds. G. Kittel-G. Friedrich, Stuttgart 1933, 233-237.

RABIN, C., «The Translation Process and the Character of the Septuagint», *Textus* 6 (1968) 1-26.

RABIN, C., «Cultural Aspects of Bible Translation», *Armenian and Biblical Studies* (1976) 35-49.

SASSE, O., *«kosmos»*, TWNT III, 867-896.

TRESMONTANT, C., *Études de métaphysique biblique*, Paris 1955.

TUR SINAI, N. H., *Das Buch Hiob. Eine kritische Analyse des überlieferten Hiobtextes*, Wien-Berlin 1920.

6

EL LIBRO SAGRADO

La idea de unas «Escrituras sagradas» lleva consigo la consideración de que todos los elementos de las mismas, incluso los más materiales, revisten carácter sagrado. Si un *libro* es sagrado lo son también la *lengua,* el tipo de *escritura,* y el mismo *estilo* en el que está escrito. La selección de los libros canónicos y la transmisión e interpretación de los mismos está muy determinada y condicionada por el carácter sagrado de los textos bíblicos.

La *selección* de los libros que han de integrar un canon de libros sagrados se realiza siguiendo criterios muy diferentes a los que presiden la selección de las obras profanas. El carácter sagrado o profano de los libros del Cantar y de Ester ocasionó numerosas discusiones sobre la inclusión de los mismos en el canon.

La *transmisión textual* de un libro, del que no sólo las consonantes sino hasta los puntos vocálicos pueden haber sido inspirados por Dios, se realiza con un esmero y conforme a unas técnicas y principios muy diferentes de los que rigen la transmisión de textos profanos.

La mera consideración de que un texto pueda estar inspirado por Dios y posea, por tanto, un carácter sagrado, determina un tipo de *interpretación* muy diferente del que pueda aplicarse a una obra profana.

I. LA BIBLIA, LIBRO SAGRADO

El término griego *bíblos* o la forma diminutiva *biblíon* (plural *tà biblía*), más usada en la versión de los LXX y en el NT, significaba en principio cualquier tipo de documento escrito, fuera rollo, códice, carta, etc. En la versión de los LXX y en las fuentes judías y cristianas, el término «libro sagrado», o en plural *hieraì bíbloi,* designaba el Pentateuco o el conjunto del AT.

Los cristianos utilizaron desde el primer momento el término griego plural *tà biblía* y el derivado en latín *biblia* para designar las escrituras

hebreas transformadas en la Biblia cristiana por la adición de los libros que componen el NT. En la Edad Media, comenzó a utilizarse el término latino *biblia* como nombre femenino singular y no como neutro plural, uso que ha prevalecido en las lenguas europeas.

En el NT se utiliza el término plural «Escrituras» para referirse a la «sagrada Escritura» o a la Biblia, y el singular «Escritura» para referirse a un pasaje determinado (cf. Lc 4,21 en referencia a Is 61,1s.: «esta escritura», *hē graphē autē, haec scriptura*, Vulgata).

Las religiones nacidas de la Biblia (judaísmo, cristianismo e Islam), han sido denominadas *«religiones del Libro»*. El Corán designa tanto a los judíos como a los cristianos con el calificativo de «pueblo del libro» (*ahl al-kitab*). Reconoce, en consecuencia, que estos pueblos poseen libros (*kutub*) de origen divino, que, sin embargo, han quedado totalmente superados por *el* Libro (*al-kitab*) enviado por Dios a Mahoma, el Corán. El estatuto de *ahl al-kitab* fue acordado más tarde también a los seguidores de la religión de Zoroastro y a los mandeos y, en época posterior, a los hindúes.

Las religiones del Libro disponen de *«Escrituras sagradas»*: *tà biblía, miqrā', o qur'an*. Este carácter «escriturístico» las hace diferentes de las religiones indoeuropeas. En Irán y en la India, así como también en los mundos religiosos griego, latino y celta, se veía con recelo la puesta por escrito de la palabra sagrada. Licurgo, Pitágoras y Numa renunciaron a utilizar la escritura, llegando a prohibir que sus palabras fueran puestas por escrito. Igual actitud mantenían los druidas. Sin embargo, el mismo desarrollo de estas religiones hizo que también en ellas la escritura acabara por triunfar sobre la palabra oral (cf. pp. 114-115).

En el libro hindú *Bhagavadgita* («Cántico del Señor» en sánscrito), los textos sagrados aparecen representados como un árbol cósmico: las raíces eternas se adentran en el cielo mientras las ramas y las hojas crecen en la tierra en forma de textos y de cantos sagrados. Las culturas antiguas del Oriente próximo y del Mediterráneo conocían la idea de la existencia de un Libro o de unas *Tablas celestes*. En Mesopotamia el rey recibía en el momento de su coronación las Tablas y la vara, como signo de que era el depositario de la revelación divina y poseía un saber oculto. El rey llevaba sobre su pecho, como signo de dominio, las tablas de los dioses, sobre las que se echaban las suertes en la fiesta del Año Nuevo para conocer los destinos del año entrante.

Esta concepción pasó al judaísmo, al cristianismo y al Islam. Los libros apócrifos contienen numerosas referencias a estas tablas bajo nombres como «Libro de los que perecerán» (*Jubileos* 30,22; *1 Enoc* 47,3), «Libro de vida» (*1 Enoc* 108,3) y «Las tablas celestes», que contienen la doctrina astronómica y escatológica que Henoc tiene la misión de revelar (*1 Enoc* 81,1-10).

El libro celeste podía revestir tres formas diferentes. Podía ser concebido como un *libro sapiencial*, que recogía todo el caudal de la Sabiduría divina, comunicada a un mensajero como Moisés. Podía tratarse

de un *libro profético*, en el que estaba escrito el destino del universo y de todo ser vivo, conforme a lo dispuesto por la providencia o la predestinación divina: «Vieron tus ojos mis obras, estando escritas en tu libro» (Sal 139,16, cf. Ap 5,1.3; cf. 6,1-17; 8,1-10,11). En la Azora 57,22 del Corán se dice: «No hay desgracia que golpee sobre la tierra o sobre vosotros que no esté (escrita) en el Libro antes de que Yo la produzca». La tercera concepción posible era la de un *libro judicial*, que guardaba memoria de las acciones buenas y malas de los hombres y mujeres para su premio o castigo en un juicio final. En este libro estaban escritos los nombres de los elegidos por Dios (Ex 32,33; Flp 4,3). Esta tradición alcanza al «Dies irae» de la época medieval: *Liber scriptus proferetur in quo totum continetur unde mundus iudicetur.*

Moisés recibe en unas tablas las enseñanzas y leyes de la divinidad. Es importante señalar que en la religión bíblica, las Tablas de la Ley vienen a constituir un símbolo de la presencia divina, en sustitución de la representación iconográfica, prohibida por la misma Ley.

Según el libro del Apocalipsis (5, 5.9.12), Dios se sienta en su trono con un libro en la mano derecha y «el león de la tribu de Judá» recibe este rollo como signo de su victoria sobre el mundo.

Antiguas representaciones iconográficas del apóstol Pablo muestran a éste sentado en un sitial sosteniendo en su mano izquierda un libro enrollado. Es frecuente la representación de Cristo con un libro y un cetro, equivalente éste de la vara de mando conocida ya en antiguas representaciones mesopotámicas.

Los adversarios de Mahoma exigían al Profeta, para creer en la veracidad de su mensaje, que ofreciera pruebas de haber ascendido a los cielos y de haber traído consigo el libro celestial. Esta exigencia de legitimidad profética fue el motivo de la creación del relato sobre la ascensión de Mahoma. En el Corán se reconoce que Mahoma no recibió la revelación de Alá en un único momento y ya en forma de libro. Un escrito árabe posterior, conocido únicamente a través de una versión latina (*Liber Scalae*), presenta a Mahoma subido en lo más alto del cielo y recibiendo el Corán de manos de Dios como un libro ya escrito.

Hermes, Pitágoras y Zaratustra, fundadores también de importantes tradiciones religiosas, recibieron asimismo un libro del cielo, acreditativo de su condición de mensajeros del cielo.

Es frecuente la idea de un libro sagrado oculto por mucho tiempo en un lugar escondido, hasta que es descubierto y reconocido como portador de una antigua revelación que había sido olvidada. Beroso transmite la tradición según la cual después del Diluvio se encontraron las Escrituras, que habían permanecido escondidas en la ciudad del dios Sol. Según la tradición hermética, Hermes escondió junto al mar los textos de la sabiduría puesta por escrito antes del Diluvio. Los imanes chiíes creen poseer un saber esotérico, la sabiduría de Mahoma transmitida a través de una tradición familiar secreta y contenida en el libro *al-gafr* atribuido al sexto imán (Ga'far al-Ṣādiq).

II. LENGUA SAGRADA

Religión y lengua guardan una relación muy estrecha. Nada mejor que reproducir aquí el apartado que a ello dedica E. Coseriu:

«Hay también relaciones que no se pueden desconocer entre la religión organizada como institución y la formación de las lenguas comunes y literarias, y también entre la religión y la conservación de determinadas lenguas, merced a su empleo litúrgico. La mayor parte de los documentos lingüísticos más antiguos de que disponemos con respecto a los pueblos llamados «primitivos» se los debemos a misioneros que estudiaron los respectivos idiomas para los fines de su propaganda religiosa y que muchas veces llegaron a emplearlos en escritos, también concernientes a la religión. Así, la continuidad del quechua como lengua de cultura se debe, por lo menos en parte, a que los misioneros católicos han empleado este idioma como «lengua franca» en su actividad evangelizadora y lo han elevado incluso al rango de lengua litúrgica. También muchas de las lenguas antiguas que conocemos son lenguas «litúrgicas», es decir, lenguas empleadas por comunidades religiosas o en rituales sagrados. El sánscrito, idioma tan importante en la lingüística indoeuropea y que nos ha revelado muchas de las relaciones genéticas entre las lenguas indoeuropeas, fue en sus orígenes lengua literaria de la clase sacerdotal de la India, es decir, una lengua no popular sino «culta», y de cultura sobre todo religiosa. Así, también, lo que sabemos del gótico lo debemos a la traducción de la Biblia que a ese idioma hizo el obispo godo Ulfilas; lo que se llama *paleoeslavo* o *antiguo eslavo eclesiástico* (alem. *Altkirchenslavisch*) es, en sus orígenes, un dialecto del búlgaro antiguo empleado por Cirilo y Metodio en la evangelización de una parte de los eslavos y que se convirtió después en una especie de *koiné* religiosa de los eslavos pertenecientes a la Iglesia Oriental; el avéstico es la lengua del *Avesta*, es decir, del texto sagrado de la religión zoroastriana; el umbro, lengua de un pueblo antiguo de Italia, lo conocemos sobre todo por las llamadas *Tabulae Iguvinae* (Tablas de Gubbio), que contienen el texto de un ritual sagrado. La conservación de ciertos idiomas se debe exclusivamente a que han sido lenguas de comunidades religiosas; tal es el caso del copto, procedente del antiguo egipcio, que se mantuvo como lengua litúrgica de aquella parte del pueblo egipcio que había adoptado la religión cristiana. Otras lenguas deben su prestigio en primer lugar a motivos concernientes a la religión; así, por ejemplo, el árabe, difundido en gran parte de Africa y de Asia por la religión islámica. Y hasta un idioma de la Europa occidental como el alemán debe mucho a motivos de la misma índole: en efecto, el alemán literario y común de hoy —la «lengua alemana» moderna— es en sus orígenes la lengua empleada por Lutero en su traducción de la Biblia» (pp. 78-79).

Durante muchos siglos la Iglesia latina occidental mantuvo la lengua latina como cauce único y exclusivo de expresión litúrgica y canónica. Algo similar ocurre con el Corán y la lengua árabe y con la *Tanak* judía y la lengua hebrea.

Según una creencia muy extendida en el rabinismo judío, el hebreo fue la lengua original de la humanidad hasta la confusión de lenguas creada en la torre de Babel (*Genesis Rabbah* 18). Estaba prohibido escribir la Torah en otra lengua que no fuera la lengua sagrada hebrea. Si por algún tiempo se permitió utilizar el griego (TB *Megilla* 9a) ello se debió a que, dado el prestigio adquirido por la versión de los LXX, se creía que el griego podía ser también vehículo de inspiración para los textos sagrados.

La consideración del griego de LXX y del NT como lengua sagrada ha sido un factor importante a la hora de explicar las peculiares características del griego bíblico (cf. p. 75).

III. ESCRITURA SAGRADA

La relación entre una religión y el tipo de escritura de sus textos sagrados puede ser, si cabe, más estrecha que la existente entre una religión y su lengua sagrada. Los rabinos judíos de la época misnaica creían que la escritura había sido inventada en los seis días de la creación del universo (Misnah, *Abot* 5,6). Esta idea refleja una concepción mítica sobre el origen y función de la escritura, que se encuentra en todos los pueblos de la antigüedad. La escritura, como todas las artes, era una invención de los dioses. Por ello la autoría de los libros de sabiduría y de adivinación era atribuida en la antigüedad a alguno de los dioses.

Sólo la forma escrita de la Torah representa la versión autorizada de la misma. Copiar el texto bíblico era una acción sagrada, reglamentada hasta el mínimo detalle (cf. p. 125). Hasta el s. I d.C. se siguieron copiando ejemplares de algunos libros de la Biblia hebrea en caracteres paleohebreos, que habían caído ya en desuso desde hacía varios siglos. En la celebración de los misterios de Isis, incluso fuera de Egipto, se utilizaban caracteres jeroglíficos, a pesar de que eran absolutamente incomprensibles.

En aquellos países en los que conviven diversas etnias, que están enfrentadas además por la lengua y la religión, es posible observar casos absolutamente sorprendentes en el uso de la escritura. En Albania los albanos católicos utilizan caracteres latinos, mientras que los musulmanes escriben la misma lengua con caracteres árabes. Los croatas católicos utilizan el alfabeto latino, los serbios el cirílico. En ocasiones las diferencias son totalmente artificiales: la Sociedad Bíblica difundía en Polonia biblias para uso de los católicos escritas en caracteres latinos y biblias destinadas a los luteranos (de origen alemán) escritas en caracteres góticos [1].

La cohesión entre religión y escritura puede ser tal que, muerta incluso la lengua sagrada, pervive el tipo de escritura utilizado en los vie-

1. En el momento de recoger estas notas aparece en la prensa una noticia sobre los primeros indicios de cambio político en Mongolia: «El gobierno ha dado su aprobación al renacer del budismo. La escritura tradicional mongola está resurgiendo en la actualidad» (*Newsweek*, 30 de julio de 1990).

Al revisar el libro para su edición se puede leer en la prensa el siguiente comentario: «Las nuevas repúblicas del Asia Central y del Cáucaso se proponen eliminar el alfabeto cirílico impuesto por Rusia en los años 1930. ¿Pero con qué reemplazarlo? Tajikistán ha anunciado que se pasará al alfabeto arábigo. Los saudíes están difundiendo ya Coranes en lengua árabe a lo largo y ancho del país. Turquía prepara por su parte el envío de máquinas de escribir en caracteres latinos... Estos nuevos países se ven empujados en dos direcciones, hacia dos formas de Estado islámico: el secular, el modelo turco... y el radical, el modelo iranio» (*Newsweek*, 3 de febrero de 1992).

jos textos sagrados. Tras la llegada de los musulmanes a Siria e Iraq, los cristianos abandonaron el siríaco por el árabe, pero continuaron utilizando los caracteres del alfabeto siríaco para escribir el árabe (*karšuni*). Un fenómeno similar es el representado por las aljamías judías en la España medieval; igualmente tras la caída de Granada los moriscos escribían el romance con caracteres árabes.

En toda religión existe una unión indisoluble entre Palabra y Escritura. La Palabra se hace Escritura y la Escritura se proclama y se canta, o al menos se recita, pero nunca se lee simplemente. Los textos sagrados, por el mero hecho de estar escritos y de ser «las Escrituras», poseen una especial aureola de autoridad y de veneración, además de un carácter inmutable y fijo, que la tradición oral por sí sola no alcanza a poseer.

Los textos sagrados del Egipto de los faraones eran tan estables como las mismas pirámides. Las Escrituras sagradas, la Biblia, el Corán, la Sutra budista, etc., poseen incluso un cierto carácter mágico. Son utilizadas para augurios y adivinaciones, para la formalización de juramentos y promesas, como talismanes contra influjos maléficos, etc.

Las masas analfabetas, mayoritarias hasta épocas recientes, sentían una especial veneración hacia la escritura, dotada de una aureola de misterio que no alcanzaban a comprender. No deja de ser significativo en este contexto el hecho de que, a pesar de que los caracteres de escritura de la Biblia gozaban también de un cierto carácter sacro, el texto bíblico no fue escrito nunca en caracteres hieráticos incomprensibles, que eran utilizados, por el contrario, para escribir textos de magia y de conjuros. La Biblia trata de mantener un equilibro entre la racionalidad y el misterio.

Para los judíos las Escrituras sagradas o *Tanak* poseen una aureola especial. Los rollos que contienen los textos bíblicos «manchan las manos», es decir, poseen carácter sagrado, por lo que antes y después de tocarlos en el uso litúrgico es preciso hacer una ablución de purificación. El judío camina hacia la sinagoga en la tarde del viernes con el libro de la Torah en las manos, envuelto en una funda de paño para no tocarlo. Parecida veneración sienten los musulmanes hacia los ejemplares del Corán y los budistas japoneses hacia los ejemplares del Lotus Sutra, etc. Los primeros cristianos adoptaron una novedad editorial, la encuadernación en códices, para escribir en ellos sus textos sagrados. Deseaban consagrar un nuevo instrumento editorial, diferente del habitual entre judíos y paganos, en el que escribir sus libros sagrados. El desarrollo del arte de copiar e «iluminar» los códices bíblicos responde al progresivo reconocimiento del carácter sagrado de la propia materialidad de los textos bíblicos. El arte de la caligrafía en la copia del Corán, de la ilustración en los libros de Mani, o de la elegancia en la escritura de las colecciones del canon budista tibetano, tienen origen en la misma idea de los textos sagrados.

IV. ESTILO SACRO: EL CLASICISMO BÍBLICO

El estilo sacro posee una cierta unción, fruto de la inspiración religiosa que anima al autor del libro sagrado. E. Auerbach ha comparado el estilo paratáctico de la Biblia con el hipotáctico de Homero. El lenguaje religioso se suele caracterizar por un tono o altura, intesidad, timbre, melodía y ritmo propios. En la liturgia en latín era fácil apreciar la solemnidad rítmica de la fórmula final de las oraciones: *Per Dominum nostrum Iesum Christum Filium tuum, qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti, Deus per omnia saecula saeculorum. Amen.* La cesura rítmica coincide con la cesura de sentido, que se encuentra antes de la palabra *Deus.* La interrupción del ritmo contribuye a destacar esta palabra. La respiración se mantiene hasta la palabra *Amen.* Observaciones similares pueden hacerse sobre los textos hebreos (cf. p. 126).

La Biblia, tanto en el original hebreo como en las versiones a otras lenguas, posee un estilo muy peculiar, que llamaba la atención sobre todo de quienes comparaban el estilo clásico grecolatino y el estilo sacro de la Biblia. El estilo de los escritos bíblicos difiere del de los clásicos en dos aspectos: el público al que se destinan y el punto de vista de los escritores.

Petronio escribía para la clase más culta de Roma. Su lenguaje resulta a veces vulgar y barriobajero, pero ello no significa que Petronio quisiera llegar al gran público y, menos todavía, al pueblo llano del Trastévere. Su estilo vulgar no tiene otro misterio que el placer de introducir en las conversaciones de la élite epicúrea de Roma términos y expresiones picantes del lenguaje de la calle, para disfrute propio y de sus exquisitos lectores. La épica, la tragedia y la lírica clásicas son siempre literaturas de las clases dominantes, dirigidas a las clases dominantes. Sus protagonistas son dioses, semidioses o héroes divinizados. Los humanos aparecen sólo en el papel de siervos.

Los protagonistas de los relatos del Génesis son, por el contrario, patriarcas nómadas, entre los que las distinciones de clase no se hacen sentir. Los autores del NT son gente del pueblo, que se dirigen a todas las gentes y a todos los «gentiles» sin discriminación. Ello es tanto más de admirar, cuanto que la oposición entre categorías y grupos sociales en el AT no es la que distancia a nobles y a villanos, sino la que separa a judíos y gentiles, a puros e impuros.

Las obras clásicas son fieles al principio estético de la «separación de estilos»: la épica, la lírica y la tragedia hablan de lo sublime en un lenguaje elevado y poético; la comedia habla de lo vulgar en un lenguaje en prosa llana. Los clásicos miraban y hablaban siempre al público desde una posición elevada, subidos al Olimpo de los dioses homéricos o al coturno de los héroes trágicos. Los personajes bíblicos, sublimes y viles a la vez (Noé y sus hijos, Abrahán-Sara-Agar, David, los discípulos de Jesús, etc.), no tienen cabida en las epopeyas homéricas o en las historias de Tucídides. En un momento se arrastran por el

suelo castigados por sus graves delitos y, al instante, su estatura moral los eleva hasta rozar los cielos; comparten las penalidades de un siervo y dialogan al mismo tiempo con el Dios Altísimo. Petronio describe los altibajos de la fortuna, la inestabilidad de la suerte, lo que sus personajes eran y lo que han venido a ser en la Roma decadente, pero la fortuna y la miseria, los afortunados y los miserables no llegan jamás a entrar en contacto. En la Biblia, el mismo personaje puede caer en la más profunda de las miserias y ser exaltado inmediatamente a lo más alto. Casi ningún personaje bíblico se salva de la más profunda indignidad, desde el primer rey de Israel, David, hasta el primer «cabeza» de la Iglesia, Pedro, pero todos son al mismo tiempo dignos del favor de Dios y todos poseen en los momentos críticos una fuerza sobrehumana.

El «estilo elevado» de la tradición clásica mira desde lo alto a un público, que está siempre situado en una posición inferior y más baja. Es el estilo característico del estoicismo y de historiadores como Salustio y Tácito. La disolución del principio de separación de estilos, elevado y vulgar, señala el final de la Antigüedad. Agustín de Hipona, cercano todavía a los clásicos, escribe en un estilo ciceroniano, pero ha dejado de ser un clásico; su tono tiene algo de impulsivo y de dramático, que le viene de la tradición bíblica, en la que el salto de lo vil a lo sublime puede ser inmediato. El propio núcleo del mensaje cristiano, el *kerygma* de la muerte y de la resurrección de Cristo, constituye la representación más extrema de la fusión de los contrarios, de lo divino y lo humano. El cristianismo hace pedazos el principio clásico, y pagano a la vez, de la separación de estilos. Jesús, ni héroe ni rey poderoso, es un ser humano de condición social humilde. Sus seguidores son pescadores y artesanos, publicanos, mujeres y niños, dotados, sin embargo, de una profunda dignidad. El estilo bíblico no responde a la retórica culta; es el *sermo piscatorius,* el lenguaje de pescadores, más conmovedor e impresionante que el de la tragedia clásica: el Rey de Reyes es tratado como un criminal, abofeteado y crucificado. Una historia semejante destruye inmediatamente el esquema de la separación de estilos. La Biblia crea un nuevo estilo elevado, que no desprecia lo ordinario de la vida y reconoce valor incluso a lo feo, lo deforme, lo físicamente vil. Da origen a un *sermo humilis,* un estilo bajo, muy alejado por otra parte del vulgar de las comedias de los sofistas. Esta mezcla de estilos, reflejo del mensaje bíblico y cristiano y que debería conformar la sociedad cristiana, la *civitas Dei* (Agustín), sin distinción de judío y gentil, hombre y mujer, esclavo y libre, rico y pobre, negra o blanca (la esposa del Cantar), encuentra expresión en el comentario de Bernardo de Claraval al verso del Cantar, en el que la Esposa canta: «Tengo la tez morena, pero hermosa, muchachas de Jerusalén, como las tiendas de Cadar» (Cant 1,5). Bernardo comenta: «O humilitas, o sublimitas! *Et tabernaculum Cedar, et sanctuarium Dei; et terrenum habitaculum, et coeleste palatium; et domus lutea, et aula regia; et corpus mortis, et templum lucis; et despectio denique superbis, et sponsa Christi.* Nigra est, sed formosa, filiae Jerusalem... *Si horretis nigram, miremini et formosam; si despicitis* humilem, sublimem *suspicite...*» [2]. Lo sublime y lo humilde son aquí categorías ético-religiosas y a la vez también categorías estilísticas y estéticas en una inconfundible síntesis cristiana y medieval de los órdenes ético y estético. El mismo Bernardo de Claraval, tras la referencia de Lc 2,23 al «hijo del carpintero», exclama: «O humilitatis sublimitas!», y, tras leer el relato de la Ascensión, exhorta a sus lectores: *«propterea, dilectissimi, perseverate in disciplina quam suscepistis, ut* per humilitatem ad sublimitatem *ascendatis, quia haec est via et non est alis praeter ipsam... quia sola est* humilitas qui exaltat...» [3] (*In Ascens. Dom.* 2,6, PL 183,304).

La cuestión del estilo se había hecho aguda en el momento en el que con la difusión del cristianismo las Escrituras comenzaron a quedar expuestas a la crítica de los paganos cultos. Éstos no podían menos de horrorizarse ante la pretenciosidad de unos libros que decían contener las más altas verdades jamás reveladas, pero que estaban escritos en una lengua no civilizada, con total ignorancia de las reglas y de los gustos de estilo. Los Padres de la Iglesia hubieron de reaccionar antes estas críticas, que les abrieron los ojos para darse cuenta de la capacidad de las Escrituras para expresar las verdades más sublimes en el lenguaje y estilo más vulgar y sencillo. Así nació un nuevo clasicismo, bíblico, cristiano y medieval, con figuras representativas como Agustín y Francisco de Asís y monumentos literarios como la *Divina comedia* del Dante. El mismo título, «Comedia» pero «divina», invierte los términos con los que Virgilio definía su Eneida, «alta tragedia». Dante justificaba también el título de su obra por oposición a las tragedias clásicas («de alto coturno»). Éstas concluían siempre con un final desgraciado; la comedia del Dante tiene unos comienzos desgraciados y un desenlace feliz. También el estilo elegido, el *modus loquendi,* justificaba el título de comedia: *remissus est modus et humilis, quia locutio vulgaris in qua et muliercule communicant.* El Dante expresa la esencia especial de su poema con la frase: «il poema sacro, al quale ha posto mano e cielo e terra» (*Paraíso* 25,2-3). El cielo y la tierra aparecen unidos en el poema y en el clasicismo cristiano, continuador del clasicismo bíblico. El Mester de Clerecía es un «arte de compromiso», popular y culto a la vez (López Estrada). El saber culto distingue al clérigo del caballero guerreador, cuyas hazañas narran los cantares de gesta (las letras y las armas). Los clérigos consideraban que su deber era escribir en la lengua culta, el latín, más acorde con el fin pretendido, el aprovechamiento es-

2. «*¡Oh humildad, oh sublimidad!* Tabernáculo de Cedar y santuario de Dios, habitáculo terrestre y palacio celeste, casa de lodo y aula regia, cuerpo de muerte y templo de luz, desprecio finalmente del soberbio y esposa de Cristo. *Negra es, pero hermosa, hijas de Jerusalén.* Si la aborrecéis por negra, admiradla por hermosa; si despreciáis a la humilde, contemplad a la sublime...».

3. «Por ello, queridísimos, perseverad en la disciplina que habéis recibido, para que ascendáis a la sublimidad por la humildad, porque éste es el camino y no hay otro fuera de él..., porque la humildad es la única que exalta...».

piritual de los fieles, pero fueron al mismo tiempo los primeros que se convirtieron al romance para poder llegar a un público más vasto, que no conocía el latín.

BIBLIOGRAFÍA

AUERBACH, E., *Mimesis. The Representation of Reality in Western Literature,* Princeton NJ 1953.
COSERIU, E., *Introducción a la lingüística,* Madrid 1986.
LÓPEZ ESTRADA, F., *Introducción a la literatura medieval española,* Madrid 1974.
MUÑOZ SENDINO, J., *La escala de Mahoma,* Madrid 1949.
WIDENGREN, G., *Fenomenología de la religión,* Madrid 1976.

7

LA ESCUELA Y FILOLOGÍA ALEJANDRINA

La escuela y la filología de Alejandría ejercieron un gran *influjo en toda la antigüedad.* Este influjo se hace visible incluso en las reglas y procedimientos de la exégesis rabínica. Filón entre los judíos y Orígenes y Clemente entre los cristianos son los herederos directos de aquella escuela de Alejandría. Los alejandrinos hubieron de desarrollar, en relación con la literatura griega antigua, las mismas tareas que los escribas y rabinos judíos y los Padres de la Iglesia hubieron de llevar a cabo en relación con la literatura bíblica. Esas tareas eran básicamente las tres siguientes: establecimiento de un canon de libros clásicos o canónicos, fijación del texto de los mismos e interpretación de su contenido según los principios y métodos adecuados en cada caso.

En la primera mitad del s. VI a.C. concluye el período de creación de la poesía épica griega. Por entonces los rapsodas (*rapsōdoi*) recitaban los poemas épicos en certámenes públicos siguiendo un texto tradicional al que habían de atenerse. Estos rapsodas eran recitadores profesionales, críticos preocupados por la conservación del texto homérico y a la vez poetas que interpretaban los antiguos poemas épicos dando los primeros pasos de la interpretación alegórica.

No es muy probable que en el s. VI a.C. existieran *bibliotecas públicas* ni es posible confirmar la conocida tradición, según la cual Pisístrato reunió los cantos de Homero hasta entonces dispersos, pero al menos sabemos que Pisístrato y Polícrates poseían en esta época gran cantidad de volúmenes. A finales del s. V existían ya colecciones o bibliotecas privadas. La Atenas de los ss. V-IV conoció un tipo de intelectual erudito, el sofista, que se ufanaba de poseer un conocimiento enciclopédico, aplicable al estudio de los textos homéricos. Según Estrabón, en el s. IV Aristóteles llegó a reunir en el Liceo una gran colección de volúmenes.

La biblioteca más famosa de la antigüedad fue la del *museo de Alejandría,* que era a un tiempo templo dedicado a las Musas, bajo la supervisión de un sacerdote, y centro académico, literario y científico, fi-

nanciado a expensas de la munificencia regia. Hacia el año 295 Ptolomeo I encargó a Demetrio de Falera, discípulo de Teofrasto, el proyecto de creación de la biblioteca de Alejandría, que llegó a albergar en el s. III a.C. no menos de 200.000 volúmenes (Eusebio, *Praep. Evang.* 350b). Por entonces un rollo contenía por término medio una obra breve, de la extensión, p. ej., de un diálogo de Platón o de una pieza del teatro ático (cf. p. 103). No se conoce el sistema de catalogación de la biblioteca, pero se tienen noticias del enorme trabajo realizado en este sentido por Calímaco, quien compuso una especie de guía bibliográfica de la literatura de la antigüedad en 120 volúmenes (*pínakes*). El esplendor de la escuela alejandrina comenzó a declinar a partir del momento en el que Ptolomeo Evergetes II persiguió a los intelectuales griegos en los años 145-144 a.C.

I. CATALOGACIÓN DE LOS AUTORES «CLÁSICOS». LA TAREA LITERARIA

La primera gran tarea de los filólogos alejandrinos fue la de recoger y catalogar los textos de los autores «clásicos». Los alejandrinos fueron los creadores del «clasicismo». En Alejandría hizo por vez primera su aparición la «literatura», es decir, la cultura del libro, encerrada entre los muros de la biblioteca para disfrute exclusivo de una élite intelectual, alejada de la cultura oral de la plaza pública, e inmune a los vaivenes del tiempo.

Calímaco, en su inventario crítico de la literatura griega (*pínakes*), estableció la *lista de autores «clásicos»*. Homero y Hesíodo encabezaban la lista de autores épicos. Seguía la lista de los poetas yámbicos, la tríada de los poetas trágicos integrada por Esquilo, Sófocles y Eurípides, y los autores de la comedia antigua (Aristófanes), de la comedia media y de la comedia nueva, con Menandro como figura señera. Las categorías siguientes estaban formadas por los poetas elegíacos y líricos y por los prosistas, entre los cuales se contaban los historiadores (Herodoto, Tucídides y Jenofonte) y, finalmente, los oradores (Demóstenes).

Quintiliano utilizó el término *«canon»* para designar la lista de autores clásicos establecida por los alejandrinos; esta lista constituyó el programa de estudios de las Humanidades hasta épocas muy recientes. El mismo término «canon» ha servido para referirse tanto a la lista de autores clásicos como a la de libros bíblicos. En Alejandría se estableció también el *corpus* hipocrático, fundamento de la tradición médica de Occidente. En principio se trataba igualmente de resolver un problema de catalogación bibliográfica, que a la postre se resolvió poniendo numerosas obras de autores anónimos a nombre del epónimo de todos ellos, Hipócrates. La pseudonimia conoció también un gran desarrollo en la tradición bíblica y en la formación del canon bíblico (cf. p. 183).

El Museo alejandrino aseguró la conservación del patrimonio literario de los griegos y tuvo también un papel decisivo en la transmisión de los textos bíblicos a través de la traducción de la Biblia al griego. En Alejandría el *logos* griego y la sabiduría (*ḥokmâ*) hebrea entraron en contacto y se fecundaron mutuamente. Esta síntesis da vida a las obras de Filón de Alejandría y más tarde a la de los Padres alejandrinos. Desde entonces la interpretación filológica de los textos clásicos ha sido siempre la base de todo pensamiento humanista y cristiano. La exégesis de los textos bíblicos se desarrolla a la vez que la interpretación de los textos profanos del clasicismo griego. Al contacto con la filología clásica, se hizo la traducción de la Biblia al griego y se desarrollaron los métodos de interpretación de las Escrituras sagradas. Filología clásica y exégesis bíblica tienen orígenes comunes, se enfrentan a problemas muy similares y siguen desarrollos paralelos.

En sus momentos finales, Alejandría se abrió a nuevos influjos. Filón muestra huellas de influjo estoico. El neoplatonismo se convirtió más tarde en el humus intelectual de la patrística cristiana. En este período postrero, el dios Hermes, cuya misión era garantizar la comunicación entre dioses y hombres, se convirtió en el patrono del hermetismo y del ocultismo. La oscuridad sustituyó a la transparencia del significado. Se buscaban significados ocultos en el texto, los llamados «alfabetos del misterio». Siglos más tarde los místicos judíos de la Cábala buscarán incluso en los espacios dejados en blanco en los manuscritos bíblicos revelaciones de Yahvé todavía inexploradas.

II. FIJACIÓN DEL TEXTO DE LOS «CLÁSICOS». LA TAREA FILOLÓGICA

La segunda gran tarea de la escuela alejandrina fue la más genuinamente filológica, consistente en *establecer el texto de los clásicos*. Los alejandrinos desarrollaron esta tarea en notas al margen de los manuscritos y también en comentarios más amplios e independientes.

Son escasos los fragmentos que nos han llegado de textos homéricos anteriores al s. III a.C. El texto de estas copias en papiro difiere considerablemente del texto de nuestras ediciones impresas. Omiten unos versos y añaden otros. Los eruditos alejandrinos establecieron el texto que ellos consideraban genuino y lograron además imponerlo en la tradición manuscrita, hasta el punto de hacer desaparecer de la circulación otras formas textuales existentes hasta entonces. En este sentido la fijación del texto consonántico de los libros de la Biblia hebrea a comienzos del s. II d.C. y la consiguiente exclusión de otras formas alternativas del texto hebreo, representó un fenómeno editorial comparable en algunos aspectos al realizado por los filólogos alejandrinos con las obras de la antigüedad clásica.

Los alejandrinos crearon *signos* convencionales (*sēmeîa*) para indi-

car un punto de interés o una dificultad en el texto, como, p. ej., el hecho de que el texto de un verso estuviera corrompido o de que el verso mismo fuera una glosa apócrifa. Entre estos signos, el más importante era el *obelo*, utilizado por Zenón para indicar el carácter no genuino de un verso. Aristarco se sirvió sistemáticamente de éste y de otros signos para llevar a cabo su edición completa de la *Ilíada* y de la *Odisea*.

Este sistema de anotación erudita resultaba muy complejo para el público lector, por lo que, con el tiempo, los copistas dejaron de reproducir tales signos, que pronto desaparecieron de la mayor parte de la tradición manuscrita. No más de una quincena de los más de 600 papiros conservados y sólo un manuscrito medieval, el *Venetus A* de la *Ilíada* (*Marc. gr.* 454), conservan estos signos «aristárquicos». Orígenes se sirvió del sistema de anotaciones críticas de la escuela alejandrina para llevar a cabo su famosa edición de las Hexaplas (cf. p. 326). La complejidad de la obra y del sistema de anotación utilizado hizo que, también en este caso, la tradición manuscrita posterior dejara de reproducir los signos editoriales.

Los eruditos alejandrinos fueron acusados, como bastantes exegetas modernos lo han sido, de dejarse dominar por una cierta *tendencia a considerar apócrifos determinados versos*. Así Zenódoto consideraba que los vv. 423-426 del canto III de la *Ilíada*, en los que Afrodita aparece rebajándose a ofrecer asiento a Helena, eran un añadido secundario, como también otros muchos pasajes que presentaban a los dioses en forma impropia.

Por fortuna este tipo de razonamiento, poco convincente para la crítica actual, no llegó a imponerse en la antigüedad, por lo que no ejerció gran influjo sobre la tradición manuscrita. De lo contrario se hubieran perdido numerosos versos de Homero, que los copistas habrían expurgado de los manuscritos por considerarlos espurios. La crítica bíblica ha de mostrar igual respeto hacia la tradición manuscrita, aunque, como los alejandrinos, no puede dejar de reconocer la existencia de fuentes y de glosas en la tradición textual bíblica.

III. INTEPRETACIÓN DE LOS CLÁSICOS. LA TAREA HERMENÉUTICA

La tercera gran tarea de los alejandrinos fue la propiamente hermenéutica, consistente en la labor de *crítica e interpretación de los autores clásicos*. Tras haber establecido el texto era preciso dar explicación de numerosos pasajes cuya interpretación resultaba difícil o enigmática.

La *crítica literaria de los alejandrinos* logró éxitos reconocidos, como es el haber observado que la historia de Dolón en el canto I de la *Ilíada* no encaja bien en su contexto, ni su estilo corresponde al del resto de la epopeya. Aristarco observó que en la *Odisea* (canto XI, 568-626) el episodio de la bajada a los infiernos no corresponde a la trama

de la historia. Asimismo Aristarco y Aristófanes consideraban que el final de la *Odisea* se encontraba en el canto XXIII, v. 296. Según la crítica moderna, los pasajes siguientes fueron compuestos en época posterior, aunque tal vez no se han de considerar por ello como apócrifos. La «cuestión homérica», como también la «cuestión tucidea», sirvieron de modelo para el estudio de las fuentes del Pentateuco.

El principio hermenéutico que guiaba a los alejandrinos, y en particular a Aristarco, era el de *«interpretar a Homero a partir de Homero»*. Una mala aplicación de este principio podía haber conducido a expurgar del texto términos y expresiones que aparecen una sola vez en el texto (*hapax legomena*) y que no parecen responder al estilo homérico. Aristarco supo mantener el sano criterio de que, en principio, muchos de los *hapax* que se encuentran en el texto de Homero, han de ser aceptados como lecturas genuinas. El tratamiento de los *hapax* bíblicos ha de regirse por las mismas normas, como han demostrado los estudios de semántica comparada.

Los griegos de la época helenística, que conocían las críticas dirigidas por Platón y los sofistas contra la mitología homérica, percibían que el problema más acuciante de interpretación de los textos épicos era el de justificar la amoralidad de los dioses homéricos. Para ello hubieron de servirse de la *interpretación alegórica*. La misma poesía épica contenía elementos «alegóricos» muy antiguos, por ejemplo en el pasaje de los *Litai* en la *Ilíada* (I, 502ss.). Los rapsodas del s. VI a.C. descubrieron significados recónditos en muchos pasajes homéricos. Los sofistas y los grandes filósofos áticos prosiguieron esta labor de interpretación, aunque Platón y Aristóteles rechazaron el alegorismo y, en consecuencia, también lo hicieron la Academia y el Perípato. Por el contrario, los estoicos ortodoxos eran partidarios del método alegórico. El *logos* o la razón constituye para los estoicos el principio de todas las cosas, que han de ser necesariamente razonables, incluida la poesía mítica y legendaria, aunque en ésta la razón sólo puede manifestarse mediante significados ocultos. Zenón y Cleantes fueron los iniciadores del método alegórico, Crisipo de Solos lo desarrolló y Crates, de la escuela de Pérgamo, lo llevó a su más alta perfección. Crates interpretaba la descripción homérica del escudo forjado por Hefesto para Aquiles en el sentido de que las diez partes del escudo representan los diez círculos del cielo (cf. Pfeiffer, I 424). Bajo el influjo de la escuela neoplatónica, el mismo Aristarco se mostró, en los últimos años de su vida, más inclinado hacia el método alegórico. Éste adquirió importancia más tarde, como un correctivo frente al cientifismo excesivo, que había prevalecido en los primeros tiempos del Museo alejandrino.

BIBLIOGRAFÍA

REYNOLDS, L. D.-WILSON, N. G., *Copistas y filólogos. Las vías de transmisión de las literaruras griega y latina*, Madrid 1986, traducción de la 2.ª edición re-

visada y aumentada de *Scribes and scholars. A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*, Oxford 1974.
PFEIFFER, R., *Historia de la filología clásica*, I. *Desde los comienzos hasta el final de la época helenística*, II. *De 1300 a 1850*, Madrid 1981.

II

COLECCIONES DE LIBROS BÍBLICOS. LIBROS CANÓNICOS Y LIBROS NO CANÓNICOS

«Contemplé todo en las tablas celestes, leí cuanto estaba escrito, me enteré de todo y leí el libro sobre todas las obras de los hombres y de los hijos de la carne, que existirán en la tierra hasta la última generación».

(*Enoc* etíope, 81,2).

1

HISTORIA LITERARIA DEL CANON DE LIBROS BÍBLICOS

Al igual que la escuela y filología alejandrinas hubieron de establecer el canon de libros «clásicos» y de fijar e interpretar su texto conforme a métodos racionales, el judaísmo y el cristianismo tuvieron como primera y principal tarea establecer la lista de libros «canónicos» y fijar e interpretar el texto de los mismos siguiendo procedimientos similares a los de los alejandrinos, pero desde la perspectiva de los principios religiosos del judaísmo de la doble Torah, escrita y oral, y del cristianismo de los dos Testamentos, antiguo y nuevo.

El estudio del canon del AT y del NT ha estado reservado generalmente al campo de la teología, especialmente de la teología cristiana. Se desarrollan aquí únicamente las cuestiones relacionadas con la historia literaria y social del canon bíblico. Muchas de estas cuestiones no dejan de tener, sin embargo, implicaciones de carácter teológico.

El uso del término griego «canon» procede del campo neotestamentario. Es característico de una visión cristiana de la Biblia y corresponde además a una época muy tardía en la historia de la formación del canon neotestamentario, el s. IV d.C.

La aplicación del término «canon» a la Biblia hebrea resulta por lo mismo bastante inadecuada. La lengua hebrea no conoce un término que corresponda al griego «canon». Las discusiones rabínicas sobre el carácter canónico o apócrifo de algunos libros bíblicos, como el Cantar y Qohelet, giran en torno a la expresión «manchar las manos». Cabe suponer que los libros de los que se dice que «manchan las manos» eran considerados canónicos, mientras que los libros a los que no se aplica tal expresión estaban excluidos del canon bíblico. Sin embargo, la expresión «manchar las manos» puede no tener más alcance que el de referirse a la purificación ritual, que debía de hacerse tras haber utilizado tales libros y antes de emprender cualquier otra actividad profana.

I. CÁNONES DE LIBROS SAGRADOS

Antes de adentrarnos en los detalles de la historia literaria y social del canon bíblico, es conveniente comenzar haciendo referencia a tres cuestiones relacionadas con el canon bíblico: la comparación sincrónica del mismo con otros cánones de libros sagrados y con el canon alejandrino de libros clásicos, la comprensión diacrónica del canon bíblico más como un proceso continuado que como un acto puntual y, finalmente, el concepto sistemático y los criterios de canonicidad, que intervienen en el establecimiento del canon bíblico.

1. *Paralelos*

Cabe establecer primeramente una serie de paralelos entre el canon de la Biblia y otros cánones de libros sagrados o clásicos.

Texto «sagrado» y texto «canónico» no son siempre realidades coincidentes. Un texto sagrado no es necesariamente un texto canónico. Los libros sagrados de judíos y cristianos son textos canónicos; por el contrario, los textos sagrados de los egipcios no puede decirse que lo sean. Los textos sagrados del hinduismo y del Islam ofrecen paralelos más cercanos a las Escrituras judías y cristianas. Los textos clásicos del mundo griego tienen un carácter muy diferente, pero su comparación con los textos canónicos de la Biblia no deja de ofrecer puntos comunes y desarrollos paralelos.

a) Los *textos sagrados egipcios* eran en su mayoría textos rituales funerarios; su carácter sagrado no radicaba en el contenido revelado o inspirado, sino simplemente en el tipo de escritura jeroglífica en el que eran escritos; los jeroglíficos eran una especie de sustitutos mágicos de la realidad que ellos pretendían significar. Los textos sagrados egipcios no representan por ello un punto de comparación adecuado para estudiar el canon bíblico.

b) Los *textos Vedas* eran transmitidos oralmente entre los candidatos al sacerdocio en diferentes recensiones orales, que no debían ser puestas por escrito. Los textos sánscritos, como los bíblicos, conocieron todo un lento proceso de canonización, clasificación y selección. Podían ser interpretados con total libertad, pero sin tocar la letra del texto. Modificar el texto sagrado significaba la expulsión de la comunidad hindú, lo que no era obstáculo para que cada «secta» hindú pretendiera poseer textos sagrados propios.

c) En el Islam el paralelismo con el canon bíblico es todavía mayor. El *Corán*, como la Biblia, es también palabra y revelación de Dios. El Corán es una porción del universo eterno e increado, de la que el hombre no percibe más que una parte mínima. La lengua coránica alcanza la perfección absoluta de la que es capaz el lenguaje humano. La autoridad del Corán es absoluta. El Islam desarrolló todo un cuerpo de

tradiciones de interpretación del Corán (*Sunna*), semejante al creado por el judaísmo rabínico para interpretar la Torah.

d) La idea de la inspiración de los poetas, unida a la antigüedad y la significación religiosa, ética, histórica y pedagógica de las obras de los clásicos, invitan a establecer un cierto paralelismo entre el canon de *los clásicos griegos* y el canon de los libros sagrados judíos.

Los griegos tenían la idea de que los poetas estaban dotados de una extraña fuerza, una *«inspiración»* o posesión que podía trocarse en locura (*manía*). Platón distinguía cuatro formas de *manía*, inspirada cada una por un dios diferente: la profética por Apolo, la ritual por Dioniso, la poética por las Musas y la erótica por Afrodita y Eros (*Fedro* 244-245). Los griegos podían creer que sus poetas estaban inspirados por los dioses, pero nunca llegaron a tenerlos por dioses y mucho menos a escucharlos como a portavoces del Dios único, Creador del Universo, que habló a Moisés y le hizo entrega de la Ley. Las críticas contra Homero, expulsado por Platón de la república ideal a causa de la inmoralidad de los dioses homéricos, eran impensables en boca de un judío en relación a Moisés y al Dios de Israel.

Homero y los poetas épicos parecen haber gozado en el mundo griego de una *autoridad* y de un estatuto en algún sentido comparables a los que la Torah poseía en el judaísmo. Se ha podido decir por ello que Homero era la Biblia de los griegos. Homero era tenido por el educador de la Hélade, pero su figura era disputada por quienes hacían de él un estoico, un epicúreo, un peripatético o un miembro de la Academia (Séneca, *Epist.* 88,5).

Cabe establecer un cierto paralelismo entre el canon de libros bíblicos y las *listas («pínakes») de autores de primera clase («clásicos»)* establecidas por los alejandrinos. Sin embargo, el término griego «canon» no era utilizado para designar tales listas y sólo en una época muy tardía adquirió esta acepción. Estas listas de autores clásicos ponen de manifiesto el respeto de los griegos hacia las obras maestras de los antiguos, pero los criterios de selección de los «clásicos» eran predominantemente literarios y estéticos. Los críticos alejandrinos no se guiaban por preocupaciones religiosas; su centro de interés era básicamente textual, lexicográfico y literario.

Por otra parte, el proceso de constitución del canon bíblico se puso en marcha motivado por el exilio en Babilonia y el retorno a Sión. En la historia política y literaria de Grecia no existe un hecho que haya tenido las características y las consecuencias religiosas y literarias que aquellos acontecimientos tuvieron en la historia de Israel y en el nacimiento del judaísmo.

Cabe incluso establecer un cierto paralelismo entre la reacción de los griegos paganos y de los judíos ante el reto que para ambos suponía la aparición del nuevo canon de libros cristianos. Paganos y judíos reaccionaron por igual con un movimiento de vuelta «a las raíces», a las tradiciones y a las obras de los antiguos, los clásicos griegos y las Escri-

turas judías. En el s. II tanto los escritos de las diferentes escuelas griegas como el tratado judío *Pirqe 'Abot* pretendían exaltar ante propios y extraños la antigüedad de las tradiciones respectivas.

Los editores de Homero recibían el nombre de «correctores» (*diorthôtai*). Los escribas judíos no podían admitir esta designación para sí mismos, pues su trabajo consistía en conservar un texto sagrado que no admitía corrección alguna.

Cualquier paralelismo que se pueda establecer entre el canon bíblico y el canon de los poetas clásicos no alcanza a los aspectos esenciales del primero de ellos. Las diferencias son más significativas que las coincidencias (Hengel, *Hellenism* 66). La actitud básica de judíos y cristianos ante las Escrituras es muy diferente a la que pudieran tener los griegos ante las obras de los antiguos poetas. En el judaísmo, la preocupación por conservar y transmitir fielmente el texto sagrado adquiere caracteres de verdadera «ansiedad religiosa», muy alejada de la preocupación literaria y textual que mueve a los editores de Homero. A los trabajos críticos de Zenódoto, Aristófanes y Aristarco les falta el sello inconfundible del celo y del compromiso religioso, que caracteriza a los comentarios rabínicos de las Escrituras.

Así, pues, a pesar de los puntos de contacto que se puedan detectar entre la historia literaria y la interpretación de las Escrituras judías y de los clásicos griegos, las ideas y planteamientos básicos no admiten comparación.

2. *Procesos de «canonización»*

El establecimiento definitivo de un canon de libros sagrados es siempre competencia de una autoridad religiosa, que, a través de una «definición conciliar» o de otra forma de decisión por vía de autoridad, fija la lista de libros canónicos y excluye al mismo tiempo los libros no admitidos en el canon. Se trata de un fenómeno histórico de carácter social, determinado y condicionado siempre por circunstancias de muy diverso tipo. Los persas sasánidas establecieron el canon avéstico en el momento de la invasión de Persia por los musulmanes. Al hacerlo se proponían mostrar a los musulmanes que la religión persa era también una «religión del Libro». De este modo podían hacerse acreedores a un trato igual al dispensado a judíos y a cristianos en los demás países conquistados por los musulmanes. En la formación del canon avéstico intervinieron también otros factores, como fueron la polémica contra el maniqueísmo y el cristianismo y la necesidad de consolidar la propia ortodoxia.

a) Si importante es la *decisión final* de una autoridad religiosa sobre la lista de libros que han de ser oficialmente reconocidos, más importante es el *proceso histórico* por el que unos determinados libros van adquiriendo carácter sagrado y reconocimiento canónico. Este proceso

se extiende por lo general a lo largo de varios siglos y en él intervienen numerosos factores de orden literario, social y teológico. Antes del establecimiento definitivo de un canon no existe en realidad la idea de canon; esta idea toma cuerpo a medida que el canon se constituye. La compilación de los libros bíblicos que integran la colección de los *Kĕtubim* o Escritos, corrió pareja probablemente con la entrada de los mismos en el canon y con el proceso final de constitución del propio canon.

b) El establecimiento del *canon veterotestamentario* fue el resultado de un largo proceso, en el que intervinieron factores internos y externos al judaísmo. En un determinado momento se hizo necesario delimitar las líneas maestras del judaísmo frente a corrientes demasiado restrictivas, como las representadas por samaritanos y saduceos, y a tendencias excesivamente disgregadoras, como las promovidas por algunos grupos apocalípticos de Palestina y por otros de la diáspora judeo-helenística. Más tarde se hizo preciso también marcar una frontera neta entre judíos y cristianos, haciendo ver a los judíos dispuestos a aceptar los nuevos libros de los cristianos que no podían seguir considerándose ni ser considerados como miembros del pueblo de Israel.

c) El proceso que condujo al establecimiento del *canon neotestamentario* está relacionado con polémicas antiheréticas. Marción rechazaba el AT en su totalidad, restringiendo considerablemente el canon de los libros cristianos; Montano, por el contrario, pretendía introducir sus propios libros y revelaciones. La Gran Iglesia se vio obligada a reaccionar, estableciendo el número exacto de libros que habían de constituir el canon del NT.

Los problemas y circunstancias que determinaron la constitución del canon neotestamentario son muy diferentes a los que intervinieron en el proceso de formación de la Biblia hebrea. El cristianismo hubo de establecer un canon por el simple hecho de que, junto a los cuatro evangelios, existían otros muchos que pretendían rivalizar con aquéllos. Se vio obligado a señalar una distinción neta entre evangelios canónicos y evangelios apócrifos y, en general, entre libros ortodoxos y libros heréticos. Por el contrario, la «canonización» de la Torah en la época de Esdras (o en una época incluso anterior), no estuvo motivada por ninguna de estas razones. El judaísmo no parece haber conocido los problemas de ortodoxia y de heterodoxia que afectaron al cristianismo en contacto con la cultura sincretista del helenismo. El estudio del Rollo del Templo y de otros escritos hallados en Qumrán plantea, sin embargo, la posibilidad de la existencia de *Tôrôt* alternativas o complementarias, lo que puede suponer que también en el aspecto de las luchas entre la ortodoxia y la heterodoxia el judaísmo supuso un ensayo de lo que más tarde encontraría pleno desarrollo en el cristianismo. No deja de ser cierto que, al igual que el cristianismo rechazó los libros de Mari o los de Prisciliano, el judaísmo fariseo hubo de establecer también una lista de libros, que sirviera como referencia de la

propia identidad judía, frente a las tendencias de algunos grupos judíos a reconocer autoridad canónica a nuevos libros, supuestamente redescubiertos, entre ellos sobre todo los escritos apocalípticos. Los rabinos trataron de dejar bien establecido un canon definitivo para salir al paso del peligro que entrañaba el gran número de herejías existentes dentro del judaísmo y sobre todo la creciente amenaza que suponía el cristianismo (Tosefta, *Yadayim* 2,13; TB *Šabbat* 116a-116b). Se ha podido establecer una relación entre los libros que los rabinos consideraban «exteriores» o apócrifos y los nuevos escritos cristianos (Moore, Bloch). Sin embargo, la identificación del término *gylywny* con *tà euaggelía* («los evangelios») no es correcta (L. Ginsberg, K. G. Kuhn) y los herejes a los que se refiere la *Birkat hamminîm* («la bendición de los Minim») no son los cristianos (Kimmel).

3. *Concepto y criterios de «canonicidad»*

a) Por lo que se refiere a la Biblia hebrea, Leiman distingue los conceptos de *libro «canónico»*, el autorizado para su utilización en la enseñanza y en la práctica religiosa, y de *libro «inspirado»*, que se suponía compuesto por inspiración divina. Por definición un libro canónico no necesitaba ser un libro inspirado; un libro inspirado había de ser tenido por canónico, y un libro podía ser a la vez canónico e inspirado. En el período tannaítico, todos los libros tenidos por inspirados eran a la vez canónicos, pero no todos los libros canónicos eran considerados inspirados. La obra *Megillat Ta'anit* era canónica, pero no inspirada; igualmente, Qohelet era un libro canónico, incluso para aquellos que negaban su carácter inspirado. Los tannaítas consideraban Escritura sólo aquellos libros canónicos de cuyo carácter inspirado estaban convencidos. «Escritura sagrada» es, pues, la colección de libros que reúnen las condiciones de canonicidad y de inspiración al mismo tiempo.

El concepto de libro canónico no inspirado surgió en el s. II a.C. El concepto de libro canónico era desconocido por los autores bíblicos, que sí conocían, por el contrario, la idea de literatura inspirada. Al cesar la profecía en el s. V a.C., cesó también la producción de libros inspirados. Probablemente sólo los grupos «sectarios» seguían pensando que la producción de libros inspirados no había cesado en el s. V.

Así, pues, en el judaísmo se entiende por libro canónico aquél que ha sido autorizado para la práctica y la enseñanza religiosa del pueblo judío en todas sus generaciones. Para un judío observante esta definición incluye también la Misnah y el Talmud aunque no en el mismo grado.

b) El proceso de constitución del *canon veterotestamentario* estuvo guiado por los criterios básicos de *autoridad* y de *antigüedad*. Se reconoció carácter sagrado a aquellos libros que podían acreditar un origen mosaico o profético y que se remontaban a una época anterior

al momento en el que la cadena sucesoria de los profetas quedó definitivamente interrumpida. Esto había sucedido, según se creía, en tiempos del rey Artajerjes (465-423 a.C.). En consecuencia los libros considerados canónicos tenían que haber sido escritos antes de esta época. El libro de Daniel, editado más tarde, logró introducirse en la lista de libros canónicos gracias a estar escrito bajo el nombre de un profeta, Daniel, que supuestamente había vivido en la época persa.

Algunos grupos judíos, como *los esenios de Qumrán,* tenían posiblemente un *criterio más amplio de canonicidad.* Consideraban que la *inspiración* profética no había cesado con la muerte del último profeta, Malaquías, en la época persa. Nuevos libros podían presentar nuevas credenciales de legitimidad profética. Sus autores disponían de vías de acceso a nuevas revelaciones obtenidas mediante viajes a los cielos, durante los cuales habían sido autorizados a consultar las tablas y los libros ocultos. El libro de *Enoc,* pseudo-epígrafo como el de Daniel, contiene nuevas revelaciones «según lo que se me mostró en una visión celestial, y lo que sé por la palabra del ángel santo y he aprendido de las tablas celestes» (81,2 y 103,2-3).

El término «canon» lleva implícita la distinción entre libros inspirados y no inspirados, autorizados y no autorizados. Esta distinción es muy difícil de aplicar en el caso de libros como los de Tobías, Sabiduría, Ben Sira, *Enoc, Jubileos* y algunos escritos de Qumrán. Tal vez es preferible hablar de una vasta literatura religiosa desprovista de límites precisos (Sundberg). Ello puede resultar excesivamente vago, pero da tal vez mejor idea de la realidad que la sugerida por el término «canon» aplicado a una colección ya establecida en época macabea (Beckwith).

En las discusiones rabínicas sobre el carácter inspirado de un libro entraban consideraciones tales como el posible *carácter secular* del libro en cuestión, sospecha que pesaba sobre el Cantar, y las *posibles contradicciones* de un libro determinado respecto a leyes o proposiciones contenidas en la Torah, acusación vertida contra los libros de Ez (40-48), Qoh y Prov. Los diferentes modos de armonizar pasajes bíblicos contradictorios, en materia jurídica muy especialmente, condujeron a la formación de diferentes escuelas de interpretación y fueron un elemento más en la progresiva diferenciación entre las grandes escuelas de saduceos, fariseos y esenios. Josefo realizó en muchos casos un esfuerzo de armonización de materiales narrativos discordantes. La literatura rabínica posterior trató de resolver toda posible contradicción entre los textos que integran el canon. Las contradicciones más difíciles de resolver eran las que se verificaban dentro de un mismo libro, casos de Qoh y de Prov, y las que el libro de Ez presentaba en relación con el Pentateuco. Los numerosos intentos llevados a cabo para resolver tales contradicciones demuestran que el carácter canónico de estos libros no era puesto en duda, pues, de lo contrario, no tendrían sentido tantos esfuerzos.

Sobre el libro de Qohelet pesaba también la acusación de que con-

tenía *pasajes que rozaban la herejía*. Igualmente se reprochaba al libro de Ester el que narrara la historia del matrimonio entre una heroína judía y un pagano extranjero, sin añadir crítica alguna contra un hecho tan condenable. Uno de los «añadidos» presente en la versión griega de este libro sale justamente al paso de tal acusación, poniendo en boca de Ester la afirmación de que aborrece el lecho conyugal que ella no ha elegido voluntariamente (añadido C, 14,15-16).

c) Los criterios de canonicidad invocados para el establecimiento del *canon neotestamentario* fueron básicamente tres: el *origen apostólico* del escrito en cuestión, el *uso tradicional* del mismo en la liturgia desde tiempos inmemoriales y el *carácter ortodoxo* de la doctrina expuesta.

Tanto en el AT como en el NT los criterios ideológicos de canonicidad no parecen haber sido tan importantes como lo era el peso de la tradición sobre el carácter sacro y canónico de un determinado libro. Si el grupo religioso consideraba que era preciso dar cabida a un libro que no cumplía con rigor las condiciones establecidas, no dudaba en forzar los criterios ideológicos que justificaban tales condiciones. Si la tradición recibida atestiguaba el carácter sagrado de un libro que no cumplía otras de las condiciones exigidas, se respetaba por encima de todo la tradición recibida.

II. TEORÍA TRADICIONAL SOBRE LA HISTORIA DEL CANON

El canon del AT presenta una escructura tripartita: Torah, Profetas y *Kĕtūḇîm* o Escritos (*TaNaK*). Según la visión tradicional de la historia del canon, la formación diacrónica del canon bíblico se desarrolló en tres etapas sucesivas, que se corresponden con las tres partes de aquella estructura sincrónica: los libros de la Torah adquirieron carácter canónico posiblemente en el s. V a.C; la colección de libros proféticos entró a formar parte del canon hacia el año 200, con posterioridad al cisma de los samaritanos; éstos no llegaron por ello a reconocer carácter sagrado a los libros proféticos. Finalmente, los Escritos entraron en el canon en la época de los Macabeos hacia mediados del s. II según unos, o en el llamado sínodo de Yabneh a finales del s. I d.C. según otros. En Yabneh se cerró definitivamente el canon con la exclusión de los libros apócrifos, denominados en hebreo *ḥîṣônîm* o «externos».

Frente a esta representación de la historia del canon se alzan hoy serias objeciones.

1. La opinión tradicional sobre la historia del canon supone que la canonización de los libros proféticos tuvo lugar con *posterioridad al cisma samaritano*, dado que el grupo de samaritanos no reconocía valor canónico a los libros proféticos. Sin embargo, incluso aunque fuera verdad que los samaritanos reducían el canon estrictamente a sólo los libros de la Torah, ello no significa que rechazaran absolutamente los libros proféticos. Lo que hacían los samaritanos era poner un mayor acento sobre la primacía de la Torah. De hecho las *Crónicas Samaritanas* recogen muchos materiales de los libros proféticos, sobre todo los alusivos a figuras del Reino del Norte como Josué y Elí.

Por otra parte, hoy se considera que el cisma samaritano tuvo lugar más tarde de lo que se había supuesto, no ya en la época persa sino bien entrada la época helenística. No cabe relacionar por ello la formación del canon de los libros proféticos con la cuestión samaritana (cf. p. 221).

2. Se ha repetido por largo tiempo que el cierre del canon bíblico se llevó a cabo en el llamado *sínodo de Yabneh* en el que se resolvieron la disputas existentes hasta entonces sobre la canonicidad de cinco de los libros bíblicos: Ez, Prov, Qoh, Cant y Est. El cierre del canon en Yabneh fue parte del programa de reconstrucción del judaísmo tras la caída de Jerusalén (Sanders), consecuencia de la polémica contra los cristianos (Moore), o parte del trabajo de fijación del texto consonántico hebreo (Meyer).

Hoy se piensa, sin embargo, que el llamado «concilio» de Yabneh no fue tal concilio y que las decisiones allí tomadas no tenían fuerza coercitiva. No cabe establecer un paralelo entre la academia de rabinos en Yabneh y los concilios cristianos. Las discusiones entre los rabinos no se referían a la totalidad del canon; se limitaban a la cuestión del carácter sagrado del libro de Qoh y posiblemente también del Cant (Lewis, Leiman).

Por otra parte, la formación del canon de libros sagrados no era tanto una cuestión planteada y decidida en sínodos o concilios; éstos no hacían más que sancionar lo ya establecido por una larga tradición. En el cristianismo la discusión sobre el canon no llegó a plantearse en los concilios hasta una época muy tardía, hacia finales del s. IV, cuando el contenido fundamental del canon estaba ya muy avalado por una larga tradición.

3. Por mucho tiempo se pensó que junto al canon rabínico palestino existía *un segundo canon difundido en la diáspora judía*, particularmente en Alejandría. Este canon estaba representado por la colección de libros recogida en la Biblia griega de los LXX. El cristianismo habría asumido este canon más amplio, antes de que en torno al año 90 se estableciera definitivamente el canon rabínico más breve (cf. p. 241).

III. HISTORIA DE LA FORMACIÓN DEL CANON BÍBLICO

La historia de la formación de la Biblia y del canon bíblico corre paralela con la historia del Templo y de las instituciones sacerdotales de Jerusalén.

2 Mac (1,18-2,18) y *4 Esdras* (cap. 14) establecen un paralelismo entre la suerte del Templo y del Libro tanto en el momento de la des-

trucción (587 a.C.) como en el de la restauración del Templo y de las Escrituras. La pérdida de los objetos sagrados del Templo supuso también la pérdida de los libros sagrados. El fuego sagrado, que desapareció en el momento de la destrucción, reaparece milagrosamente en tiempos de Nehemías, una vez reconstruido el Templo. Igualmente, Dios inspira a Esdras en el momento de hacer entrega de la Torah al pueblo, como había inspirado a Moisés en el momento de la constitución de la Torah en el Sinaí, de modo que los libros sagrados introducidos por Esdras tras el Exilio son idénticos a los existentes en el período del «primer Templo».

Los momentos más señalados de esta historia paralela entre el Templo y el Libro son los tres siguientes: en tiempos de Josías, algunos años antes del Exilio y de la destrucción del Templo de Salomón, se descubre en el mismo Templo el libro del (proto-)Deuteronomio; a la vuelta del Exilio y una vez reconstruido el Templo, Nehemías recoge «los libros sobre los reyes, los escritos de los profetas y de David y las cartas de los reyes sobre las ofrendas»; finalmente, tras la profanación del Templo y antes de celebrar su reconsagración, Judas Macabeo recoge «todos los libros dispersos a causa de la guerra» (2 Mac 2, 13-14).

La terminología usual entre los estudiosos judíos divide la historia bíblica en dos grandes períodos: el período del «primer Templo», en referencia a la época que discurre entre la construcción del Templo por Salomón (*ca.* 950) y su destrucción por los babilonios en el 587, y el período del «segundo Templo», que comienza con la reconstrucción del Templo en los años 520-515 en tiempos de Zorobabel y la destrucción del mismo por los romanos en el año 70 a.C.

Descubrimientos arqueológicos recientes, llevados a cabo en las inmediaciones de la explanada del Templo de Jerusalén (Bahat), permiten establecer una periodización más precisa de la historia del Templo, dintinguiendo cuatro períodos:

— «primer Templo», el de Salomón a lo largo de la época monárquica,
— «segundo Templo», el de la Restauración en el período persa hasta la crisis helenística,
— «tercer Templo», el de la época macabea,
— «cuarto Templo», el de la época herodiana en el período romano.

Esta división permite enfocar de manera más precisa la historia de las relaciones entre el Templo y el Libro en estas dos épocas finales, decisivas para la formación del canon bíblico. El paralelismo entre el Libro y el Templo se hace particularmente interesante en estos períodos macabeo y herodiano.

La información de la Misnah sobre los límites del *espacio sagrado del Templo* de Jerusalén corresponden a las dimensiones del Templo del

período de la Restauración macabea. La información de Flavio Josefo se refiere, por el contrario, a la ampliación del perímetro del Templo llevada a cabo posteriormente por Herodes el Grande, quien incorporó nuevos espacios destinados a los patios y pórticos más exteriores. El espacio realmente sagrado, al que no podían acceder los judíos impuros ni los paganos, siguió siendo, sin embargo, el mismo de la época macabea.

De modo similar cabe decir que el *espacio literario del Libro sagrado* quedó fijado en la época macabea, con un diseño casi definitivo de lo que había de ser más tarde el canon bíblico. A pesar de ello, en el período herodiano, al menos ciertas corrientes del judaísmo mostraban claras tendencias a ampliar este espacio sagrado literario, incorporando nuevos libros a las colecciones de libros bíblicos, o a dar un nuevo sentido al Templo y a las Escrituras según lo dicho en libros que contenían nuevas revelaciones sobre el verdadero Templo y sobre el verdadero Israel.

Por otra parte, cabe recordar la distinción entre dos tipos de escritura, asmonea y herodiana, que corresponden a las dos épocas aquí diferenciadas en la historia del Templo y de las Escrituras (cf. p. 96).

1. *El canon del «primer Templo» hasta la época babilónica*

En el antiguo Oriente existía ya una cierta idea de «canonicidad», aplicable a textos que se suponía habían sido enviados desde los cielos, eran transmitidos con escrupulosa fidelidad, estaban guardados en lugares sagrados, y contenían promesas para quienes hicieran buen uso de los mismos y maldiciones para quienes los destruyeran o no los respetaran. En cierto sentido cabe decir que el concepto de canonicidad acompaña desde un principio al proceso de formación del AT; no se ha de pensar que la idea de canon no surgió hasta los momentos finales de este proceso (Vasholz).

La historia del canon bíblico arranca tal vez del momento en el que, a finales del período del «primer Templo», los sacerdotes encuentran en el Templo de Jerusalén el libro del Deuteronomio en su versión originaria (*Ur-deuteronomium*), el libro que Josías proclama como Ley fundamental del pueblo de Israel (622/21 a.C.).

Junto a los escritos conservados de la época monárquica, que entraron a formar parte del canon bíblico, existían sin duda otros muchos que bien pudieron haber entrado también en la colección de libros bíblicos, pero que, sin embargo, por alguna razón que ignoramos, quedaron marginados y su texto se perdió para siempre. Algunos de estos escritos aparecen citados como fuentes de libros bíblicos: *Libro de las Guerras del Señor, Libro de los Reyes de Israel y Judá, Crónicas de Samuel el Vidente,* etc.

2. *El canon del «segundo Templo» hasta la crisis helenística*

a) Torah

Antes de constituirse la colección de libros de la Torah, el proceso final de formación literaria del *Pentateuco* conoció tres grandes momentos: la composición del Deuteronomio, la composición de la «obra sacerdotal» (el documento P o *Priester Codex*) y, finalmente, la incorporación del libro del Deuteronomio (ya desgajado de la historia deuteronomística) dentro de una versión ampliada de la historiografía «sacerdotal» (Blenkinsopp).

En la medida en que durante el período persa existieron leyes no recogidas en el Pentateuco y que en determinados círculos eran consideradas como Torah del Sinaí, es preciso establecer una *distinción entre Torah y Pentateuco,* pues éste no representa la Torah única y completa enraizada en la revelación del Sinaí (Maier). El estudio del Rollo del Templo obliga a nuevos planteamientos sobre la existencia de libros de la Torah alternativos o complementarios de la Torah actual. En la época persa las variantes de la Torah podían ser todavía considerables. Hay que suponer que el texto actual del Pentateuco es fruto de un compromiso entre las diferentes corrientes existentes en la época persa. Ello no excluye que en algunos círculos de oposición se mantuvieran todavía durante algún tiempo tradiciones que no fueron incorporadas en la forma de la Torah que presenta el Pentateuco. Ésta es una de las principales novedades que aporta el estudio de los llamados «textos fronterizos» entre lo bíblico y lo no bíblico hallados en Qumrán (cf. p. 307).

La formación definitiva de un «Pentateuco», integrado por los cinco libros de la Torah, significó el abandono de otras dos posibles formas de coleccionar los libros del Pentateuco y los Libros Históricos. La primera era la de un *Hexateuco,* integrado por los cinco libros del Pentateuco a los que se añadía el libro de Josué (Wellhausen, Eissfeldt). La segunda era la de un *Tetrateuco,* formado por los cuatro primeros libros del Pentateuco; el Deuteronomio encabezaba esta colección, compuesta además por los libros históricos de Jos hasta Re (Noth).

La hipótesis, según la cual antes del Pentateuco actual existió un *Hexateuco,* se apoya en el hecho de que, desde una pura perspectiva literaria, el libro de Josué parece ser la conclusión lógica y necesaria de la historia narrada en los libros anteriores. Éstos anuncian una promesa cuyo cumplimiento sólo se hace realidad tras la entrada de los israelitas en Canaán, tal como se narra en el libro de Josué, el cual no deja de establecer continuas correspondencias con los libros que le preceden. El hecho de que el libro de Josué no fuera incluido en la colección de libros que integran el Pentateuco da a entender que la Promesa estaba todavía abierta y que el cumplimiento de la misma narrado en el libro de Josué no parecía sino una realización parcial de las promesas patriarcales. Ello significa que el Pentateuco compuesto a la vuelta del Exilio presenta una estructura abierta, lo que encierra un mensaje a los exiliados: la Promesa sigue en pie, no se ha cumplido todavía, es preciso esperar su definitiva realización.

La hipótesis según la cual existió un *Tetrateuco* antes que el Pentateuco actual, remite al hecho de que el Deuteronomio, por su estilo y contenido, constituye un cuerpo autónomo y extraño en el conjunto del Pentateuco. En muchos sentidos el Deuteronomio tiene mejor cabida como prólogo de la llamada «historia deuteronomística», integrada por los libros de Jos, Jue, Sm y Re. El hecho de que el Deuteronomio aparezca integrado en el Pentateuco viene a significar que el material legislativo contenido en el Deuteronomio, aunque no sea de origen mosaico, es en todo caso anterior a la entrada de los israelitas en Canaán y anterior por lo mismo a los hechos relatados en el libro de Josué. De este modo se da a entender que la legislación fundamental de Israel estaba ya promulgada antes de la instauración de la monarquía y que las instituciones monárquicas carecían de la autoridad necesaria para establecer leyes de rango fundamental en Israel.

b) Libros proféticos

La separación de Torah y Profetas se debió seguramente a un propósito deliberado. Esta separación pudo suceder en el momento en el que el Deuteronomio fue introducido entre los libros de Nm y Jos. A partir de entonces existían dos grandes colecciones: un Pentateuco y una obra historiográfica, que arranca con el libro de Josué (J. Sanders). Sin embargo, no fue seguramente un acto literario, sino una decisión jurídica la que determinó que los libros del Pentateuco fueran aceptados como la ley de Moisés. Esto sucedió probablemente en tiempos de Esdras.

Antes de que se formara la colección de los libros proféticos, cada uno de ellos había cumplido un largo proceso de composición. El desarrollo de la tradición profética se hace evidente de modo especial en el libro de Isaías. La composición de este libro se llevó a cabo mediante la adición sucesiva de piezas de muy diverso carácter y extensión. El material literario compilado abarca desde pequeñas glosas puestas al inicio de una colección de oráculos (1,1; 2,1), frases explicativas (23,13), y pequeños oráculos (4,2-6), hasta composiciones de gran extensión (13,1-14,24). Algunas unidades completas fueron tomadas de otras fuentes (36-39 = 2 Re 18-20). Los caps. 40-55 constituyen la obra de otro autor, denominado el «segundo» Isaías. Los caps. 56-66 forman una amplia colección de oráculos atribuidos a diversos autores («tercer Isaías»). Los libros de Jr y Ez muestran también pruebas evidentes de un complejo y dilatado desarrollo literario.

La formación de un canon profético supuso el señalar un corte radical entre la época profética, en la que Dios había hablado a su pueblo a través de sus mensajeros los profetas, y la época posterior, en la que

el espíritu de profecía cesó y la historia perdió todo carácter paradigmático. No quedaba ya más recurso que la esperanza de que los tiempos escatológicos trajeran consigo la renovación del espíritu de profecía o que la interpretación autorizada permitiera descubrir nuevos sentidos en las revelaciones del pasado mosaico y profético.

c) Colección de «*Escritos*»

Se suele considerar que la colección de Escritos adquirió forma y carácter canónico con posterioridad a la de los libros de los Profetas. Seguramente no existió una lista cerrada de libros proféticos, a la que se añadiera más tarde otra lista cerrada de Escritos. Por algun tiempo debieron de circular solamente dos colecciones paralelas, una de libros de la Torah y otra de libros proféticos. De esta segunda colección formaban parte algunos libros que ahora figuran entre los Escritos. Tal era seguramente en los primeros momentos el caso del Salterio, atribuido al rey David, quien era considerado como un profeta al igual que Samuel, supuesto autor de los libros que llevan su nombre.

En este sentido es significativo el hecho de que los *pĕšārîm* encontrados en Qumrán comentan sólo textos de los libros proféticos y del libro de los Salmos, lo que significa reconocer al Salterio un carácter profético. La referencia de 2 Mac 15,9 y las frecuentes alusiones del NT a una división en «Torah y Profetas» puede ser indicio de una tal división en dos únicas secciones. Los encabezamientos de los Salmos, con sus referencias a David (*ldwd*) y a acontecimientos de la vida de David y de la época de la monarquía y del exilio, no tienen seguramente una significación histórica, sino que son más bien un indicio de que las primeras colecciones de Salmos estaban relacionadas en un principio con la colección de Profetas Anteriores, dada la consideración de David como profeta. A su vez los libros históricos contienen también esporádicamente algún Salmo. En cualquier caso la línea divisoria entre los libros proféticos y los Escritos no estaba muy definida, como muestra la diferente distribución de libros en la Biblia griega. El libro de los Salmos se sitúa en la frontera entre los libros proféticos y los escritos, inclinándose definitivamente hacia los segundos.

La edición del *Salterio* conoció un dilatado proceso, al final del cual la colección de salmos adquirió la estructura actual en cinco libros, delimitados por una fórmula conclusiva, en correspondencia con los cinco libros del Pentateuco (I, 1-41; II, 42-72; III, 73-89; IV, 90-106; V, 107-150). El primer salmo de la colección, el Sal 1, es una introducción sapiencial a todo el Salterio, centrada sobre el tema de los «dos caminos» y la fidelidad a la Torah. El último salmo, Sal 150, es una alabanza que cierra el quinto libro y el conjunto del Salterio. Se añadieron algunos salmos de alabanza como conclusión de pequeñas colecciones. Así, el Sal 100 aparece añadido a la colección de salmos 93-99, los salmos 117-8 a la colección de salmos 111-116, el 134 a la colección de

salmos 120-133 y, finalmente, el 145 a los salmos 140-143. En etapas anteriores se había llevado a cabo un trabajo de recopilación de colecciones dispersas. Los salmos 3-41 representan el fondo más antiguo del Salterio; se remonta a la época monárquica. A continuación se formó el conjunto integrado por los salmos 42-83, originario seguramente del Reino del Norte. El tercio final del salterio es posterior al Exilio, como prueba el análisis lingüístico del mismo. Es la parte que presenta además una mayor fluidez textual. Algunos de los Salterios encontrados en Qumrán añaden salmos tomados de otros libros del AT, como 2 Sm 23, otras composiciones no incluidas en el salterio hebreo, como los salmos en siríaco 2 y 3, e incluso piezas compuestas por la propia comunidad de Qumrán. Estos mismos salterios omiten también algunos salmos, sobre todo de la parte final del Salterio, o los presentan en un orden diferente. 11QPs[a] omite los salmos 106-108, 110-114 y 116-117 y añade, por el contrario, otros cinco poemas (cf. p. 300).

En la colección actual de Escritos, conforme a la tradición babilónica, los *libros narrativos* han sido dispuestos conforme a un orden cronológico. El libro de Crónicas se encuentra al final, con el propósito seguramente de relacionar el comienzo y el final de la historia sagrada, que arranca de Adán y concluye con el retorno del Exilio. El NT (Mt 23,35 y Lc 11,51) establece una relación entre la sangre derramada de Abel (Gn 4,3-15) y la sangre de Zacarías (2 Cr 24,19-22); reconoce de este modo que Cr forma una «inclusión» con el libro del Génesis, enmarcando el conjunto de la Biblia. Atestigua también indirectamente la estructura tripartita del canon. En la actualidad se presta mayor atención que en el pasado al período de formación de la obra Cronista y de la restante literatura tardía de la Biblia.

Los *libros poéticos* en las colecciones de Profetas y Escritos aparecen, por el contrario, en orden de tamaño descendente, de mayor a menor, con la sola excepción del Cantar, colocado delante de Lamentaciones con el objeto de mantener asociados los tres libros atribuidos a Salomón (Prov, Qoh, Cant).

El desarrollo de *la tradición apocalíptica* tiene particular reflejo en los dos libros más importantes de este género, Daniel y Enoc. Solamente el primero de ellos llegó a entrar en el canon hebreo. Los relatos cortesanos de Dn 1-6 aparecen interpretados en el «apocalipsis» de los caps. 7-12. Estos capítulos reelaboran la cronología y actualizan el esquema histórico de los cuatro reinos (cap. 2), aplicándolo a la persecución de Antíoco IV. Igualmente el libro de *Enoc* se compone en realidad de varias obras, que constituyen otros tantos desarrollos de motivos y escritos anteriores (cf. p. 209).

En resumen, en la historia de formación de las grandes colecciones del canon (Torah-Profetas-Escritos) intervinieron factores literarios y editoriales, factores de carácter social y determinadas decisiones llevadas a cabo por vía de autoridad. Cabe reducir esta compleja historia a unos cuantos momentos más significativos: en la época del Exilio y del

inmediato Retorno (s. VI a.C.) culmina el proceso de cristalización literaria del Tetrateuco, al que se añade enseguida el libro del Deuteronomio para constituir así el Pentateuco canónico. Al mismo tiempo se forman el cuerpo literario de la llamada historia deuteronomística y tal vez algo más tarde la colección de libros proféticos, hasta incluir los denominados «segundo» y «tercer Isaías», los libros de Jl y Jon, y los de los tres últimos profetas, Ag, el primer Zac (caps. 1-8) y Mal; finalmente, tomó forma una colección de Escritos, de carácter básicamente sapiencial.

3. *El canon del «tercer Templo» en la época macabea*

El primer libro de los Macabeos (4,59-61) describe los primeros trabajos de construcción que Judas, Jonatán y Simón llevaron a cabo en el Templo de Jerusalén. A estos trabajos se refiere también el tratado *Middot* de la Misnah. Hasta las excavaciones realizadas muy recientemente en torno a la explanada del Templo no era posible saber a qué correspondían aquellos trabajos de construcción, que consistieron básicamente en delimitar una inmensa plataforma de cerca de 230 m. de lado. Este era el espacio sagrado, al que no tenía acceso ninguna persona en estado de impureza ritual; en las inmediaciones existían los baños precisos para la purificación; los extranjeros no podían acceder a él en ningún caso. La Misnah ofrece el nombre de las puertas por las que se entraba a la explanada. De estas puertas no quedan hoy huellas, al menos en el espacio visible actualmente, pues las obras de Herodes alteraron las dimensiones de la explanada.

Las obras realizadas en la época macabea supusieron una delimitación precisa del espacio sagrado del Templo. En la época herodiana posterior las dimensiones del Templo fueron ampliadas considerablemente, pero el verdadero espacio sagrado siguió siendo el mismo de la época macabea. Cabe decir, de igual modo, que el espacio literario canónico quedó establecido en la época macabea y siguió siendo prácticamente el mismo en las épocas posteriores, aunque ya en la época macabea y sobre todo en la posterior época herodiana hasta el año 70, algunos grupos judíos ampliaban o tendían a ampliar el espacio literario o canon de libros sagrados.

El nuevo escrito de Qumrán, la *Carta haláquica* (4QMMT) parece representar el testimonio más antiguo del canon, al referirse a los libros de Moisés, los Profetas y David.

En la época en la que se tradujo al griego el libro de Ben Sira (132 a.C.), el canon bíblico conocía ya una estructura en tres partes, Torah-Profetas-Escritos. El traductor supone además que ya en tiempos de su abuelo (en torno al 190 a.C.) existía un canon tripartito. La referencia de Lc 24,44 a «la Ley de Moisés y los Profetas y los Salmos» parece suponer también una estructura tripartita. Otras fuentes indican que a finales del s. I d.C. la división del canon en tres partes estaba ya extendida en todo el judaísmo.

En el s. II a.C. existía ya una colección de libros proféticos. El libro de Daniel (s. II) dice que el protagonista «leía atentamente en el libro de las profecías de Jeremías» (9,2). En el prólogo a la traducción griega del libro escrito por su abuelo, Ben Sira (s. II) hace referencia por tres veces a «la Ley y los Profetas y los restantes libros». La colección de libros proféticos estaba compuesta por los de Isaías, Jeremías, Ezequiel y los doce Profetas Menores, según este orden, tal como aparecen citados en Eclo 48-49. En torno al año 125 a.C. el segundo libro de los Macabeos (2,13) da cuenta de que, con el objeto de organizar una biblioteca, Nehemías (s. V a.C.) «reunió los anales de los Reyes, los escritos de los Profetas y David...». Los libros proféticos eran los utilizados para la *hapṭārâ* o segunda lectura en el culto sinagogal. El libro de Job es el único libro, junto con los de la Torah, del que se han encontrado en Qumrán copias en escritura paleohebrea y dos ejemplares de su Targum arameo; el Talmud babilónico (*Baba Batra* 14b) lo atribuye a Moisés, por lo que viene a considerarlo como una especie de complemento a la Torah. Ello puede significar que en algunos círculos, relacionados posiblemente con los saduceos, el libro de Job entró a formar parte del canon como complemento de la Torah, antes de que se reconociera carácter canónico a la colección de Profetas.

Así, pues, en el s. II a.C. los judíos reconocían en general un canon formado por la Torah y los Profetas junto con «otros libros», los Escritos.

4. *El canon del «cuarto Templo» en la época herodiana*

Según Josefo, en el año 18 de su reinado (19 a.C.), Herodes decidió ampliar la explanada sobre la que se levantaba el Templo. Herodes siguió el modelo de los templos contruidos a lo largo y ancho del Imperio según el llamado estilo «cesáreo», que comprendía una vasta explanada rodeada de columnas, unos propileos ornamentados y el propio Templo, alzado en el centro de la explanada. En la zona Sur, Herodes reconstruyó totalmente el muro de sostenimiento, abriendo en él dos puertas, que se pueden ver hoy todavía, la «puerta doble» y la «puerta triple». Al Este no era posible ampliar ya la explanada, pues la depresión del Cedrón lo impedía. Herodes amplió por ello la explanada en dirección Oeste hasta rellenar parcialmente el valle del Tyropeón. En la zona Norte Herodes allanó la colina sobre la que se elevaba la *Bîrâ* o fortaleza, dejándola al mismo nivel que el Monte del Templo, y rellenó la depresión del espacio intermedio. De este modo todo el terreno situado al sur de la colina de Baris (en griego, *Bîrâ* en arameo, correspondiente a la Torre Antonia), quedaba anexionado al monte del Templo.

Las zonas de nueva construcción no estaban afectadas por las leyes de pureza. Ello hacía necesario señalar con precisión los límites entre el espacio sagrado primitivo, reservado a los judíos en estado de purificación, y las nuevas zonas añadidas por Herodes. Para ello se construyó un muro de separación, al que se adosaron grandes inscripciones, en las que se prohibía la entrada a impuros y a extranjeros. Dos de estas inscripciones han sido encontradas en época moderna. De este modo el patio interior mencionado por Josefo corresponde al recinto antiguo del monte del Templo y el patio exterior a las ampliaciones recientes; la parte oriental de este patio exterior era también antigua y por ello se la conocía con el nombre de «pórtico de Salomón» *(Guerra* V, 5,1-2).

Si del espacio sagrado del Templo pasamos al espacio literario de las Escrituras, se constata que fuentes de muy diversa procedencia permiten conocer la posición de las grandes corrientes del judaísmo de esta época en relación con el canon bíblico: los escritos del Mar Muerto atestiguan la extensión del canon entre los esenios; las obras de Filón pueden reflejar la amplitud del canon en el mundo de la diáspora helénica o tal vez únicamente la posición del propio Filón al respecto; las demás fuentes judías representan básicamente el punto de vista de los fariseos respecto al canon bíblico; los escritos del NT permiten conocer cuál era el canon veterotestamentario de los primeros cristianos de origen judío. Josefo ofrece también información sobre el canon de libros inspirados de los judíos, cuyo número dice reducirse a «sólo 22» (*Contra Apión* 1,37-43). El canon conocido por Josefo difiere del de la Biblia hebrea a lo sumo en un solo libro, por omisión del libro de Qohelet o del Cantar.

Una de las novedades más importantes deparadas por los manuscritos del Mar Muerto fue dar a conocer que, a comienzos del s. I d.C., círculos rabínicos de Palestina llevaron a cabo una revisión del texto griego de algunos libros bíblicos. El motivo que dio origen a esta revisión fue el hecho de que el texto griego mostraba diferencias, mínimas en unas casos pero muy considerables en otros, respecto al texto hebreo utilizado en aquellos círculos rabínicos. Los revisores se proponían corregir el texto griego en función del texto hebreo que ellos conocían y utilizaban. Estos revisores han sido justamente calificados como «predecesores de Aquila» (Barthélemy), dado que el literalismo que caracteriza a esta revisión encontró pleno desarrollo en la traducción realizada por Aquila a comienzos del s. II d.C. (cf. p. 330). Lo que nos interesa aquí es observar cuáles fueron los libros a los que se extendió esta revisión. Ello permitirá hacernos una idea de cuál era la extensión del canon fariseo a comienzos del s. I d.C.

Algunos de los libros revisados corresponden a la sección de Profetas anteriores (Jos-Re) y posteriores (Is-Ez), que formaban parte del canon ya desde antiguo. La revisión alcanzó en concreto al libro de Jueces (texto conservado sobre todo en el subgrupo de mss. i r u a_2), a los de Sm y Re (en las secciones denominadas *kaige* del texto griego de *I-IV Reges*), a las adiciones en griego al libro de Jeremías, a Salmos (columna *Quinta* de las Hexaplas) y al libro de los Doce Profetas Menores, cuyo texto griego revisado fue justamente el encontrado en la cueva de Naḥal Ḥever en las proximidades del Mar Muerto.

Los libros cuya versión griega no presentaba diferencias significativas respecto al hebreo proto-rabínico, no precisaban ser revisados y efectivamente no muestran huella alguna de haber sufrido tal revisión. Estos libros son los de Cr, Esd y Neh.

Por el contrario, en los casos de Cant, de Rut y de Lam, toda la tradición manuscrita de estos libros presenta huellas de aquella revisión. El hecho de que no se hayan conservado restos que permitan suponer la existencia de una versión original, no revisada, puede ser un indicio de que estos libros no fueron nunca revisados, sino que fueron traducidos, de una pieza y por vez primera, por quienes en los demás libros realizaron aquel trabajo de revisión. El motivo que les indujo a realizar la traducción de estos libros pudo haber sido el deseo de suministrar a las sinagogas de la diáspora helenística el texto griego de las lecturas que habían de leerse en las fiestas de Pascua y de las Semanas, así como en el día de duelo del 9 del mes de Ab.

El libro de Qohelet parece no haber sido traducido al griego hasta finales del s. I d.C. Las características de la versión corresponden a las de la recensión de Aquila del s. II d.C. Los círculos rabínicos siguieron discutiendo hasta esta época sobre la canonicidad de este libro; la escuela de Hillel lo admitía en el canon, la de Šammai lo rechazaba. Hasta entonces la diáspora judía había utilizado el libro de Baruc para la lectura litúrgica en la fiesta de los Tabernáculos. La versión del libro de Qohelet terminó por suplantar al libro griego de Baruc, que las autoridades de la metrópoli palestina no admitían en su canon, posiblemente porque ya no disponían de un original hebreo de este libro (Barthélemy).

Finalmente, el libro de Ester, incluido en el canon hebreo, y los de Tobías y Eclesiástico (Ben Sira), recogidos sólo en la Biblia griega, no parecen haber sido objeto del interés de los círculos que realizaron la citada revisión del texto griego de algunos libros bíblicos. Este desinterés es tanto más llamativo en el caso del libro de Ester, pues la versión griega de este libro ofrece formas textuales muy diferentes: la transmitida por los manuscritos unciales, la reflejada por la *Vetus Latina,* la atestiguada por Josefo y, finalmente, la transmitida por la tradición pre-hexaplar, erróneamente denominada «luciánica», conservada en cuatro manuscritos minúsculos. Todas estas formas difieren del texto hebreo, sobre todo por las considerables adiciones que ofrecen.

De los datos anteriores, cabe extraer la conclusión de que los círculos responsables de esta revisión de la Biblia griega, realizada a comienzos del s. I d.C., disponían ya de un canon de libros sagrados coincidente con el posterior canon rabínico. Parece ser que sólo dos libros, Ester y Qohelet, no entraban en este canon. El libro de Ester era ya co-

nocido por entonces en los medios de la diáspora. El de Qohelet fue traducido sólo más tarde, tras haberse impuesto en el rabinismo la opinión favorable a la canonicidad de este libro. El canon de 22 libros, que no incluye los de Qohelet y Ester, constituye seguramente la forma más antigua y original del canon bíblico.

5. *El cierre del canon en la época misnaica*

A finales del s. I d.C. el carácter canónico de todos (o de casi todos) los libros de la Biblia hebrea parece no admitir ya discusión alguna. Así lo atestiguan las fuentes judías y cristianas procedentes de los siglos I a.C. y I d.C. Los únicos libros, sobre cuyo carácter canónico no ha llegado testimonio alguno son los de Rut, el Cantar y Ester.

Al período de Yabneh en sentido amplio se refieren los datos contenidos en el tratado de la Misnah *Sanhedrin* 10,1. Según R. Aquiba el uso de los «libros exteriores» suponía la pérdida de la participación en el mundo venidero. Sin embargo, esta referencia no tiene seguramente nada que ver con la cuestión del canon, sino más bien con algo parecido a un Índice de libros prohibidos.

El único texto referente al período de Yabneh, Misnah *Yadayim* 3,5, atestigua la afirmación de que los libros del Cantar y Qohelet «manchan las manos». Con ello se significa que estos libros poseen una especial sacralidad, pero tal vez no necesariamente un carácter canónico. En cualquier caso parece no haberse tratado de una decisión definitiva, pues la discusión se prolonga todavía por mucho tiempo.

Si a la expresión «manchar las manos» se le ha de reconocer el significado estricto de referencia a un «libro canónico», y si los rabinos decidieron en Yabneh que el libro de *Qohelet* «mancha las manos» y es por lo mismo un libro canónico, los rabinos no hacían con ello más que mantener la posición de la escuela hillelita favorable al carácter canónico de Qohelet.

El carácter sagrado y tal vez canónico del libro del *Cantar* no había sido puesto nunca realmente en duda, pero el hecho de que este libro fuera utilizado en fiestas profanas o cupiera el peligro de tal utilización, había dado ocasión a ciertas reticencias contra su uso profano, y no tanto contra su canonicidad.

Respecto al libro de *Ester,* R. Aqiba hubo de justificar su admisión en el canon, fundada en el hecho de que el autor gozaba de conocimientos proféticos, aunque no fuera un profeta.

Por lo que se refiere al libro de *Ben Sira,* calificado como un «libro en la frontera del canon», los fariseos se rigieron por el principio de no admitir en el canon ningún libro cuyo origen fuera considerado posterior a la época de Simón el Justo. A pesar de ello, siguió gozando de al menos una cierta consideración canónica en algunas escuelas rabínicas, como prueba el hecho de que en Qumrán y en Masada hayan aparecido ejemplares del texto hebreo de este libro y de que el Talmud de Babilonia lo cite reconociéndole el carácter de libro sagrado.

Se acostumbra a suponer que los apócrifos fueron excluidos del canon en la época de Yabneh. Se ha podido afirmar también que el canon bíblico fue fijado por asentimiento popular en Yabneh o poco tiempo después y no por una decisión formal y oficial de las autoridades judías (M. H. Segal, J. Bloch, M. Haran, J. Liver). No hay pruebas de ello sin embargo.

En Yabneh se discutió sobre algunos libros, pero el debate continuó y el consenso sobre la extensión del canon no cristalizó hasta bien entrado el período tannaítico. Lo realizado allí fue un primer intento por declarar canónicos los libros del Cantar y Qohelet (Schäfer). El canon no fue algo que se estableciera por una decisión de la autoridad rabínica, sino que fue cristalizando poco a poco, seguramente en función de las necesidades prácticas del culto en las sinagogas. Libro canónico era el «utilizable en la sinagoga», como antes lo había sido el «utilizable en el Templo».

Así, pues, si no puede decirse que a finales del s. I d.C. el canon estuviera completamente cerrado sin discusión alguna, la corriente rabínica central consideraba, sin embargo, el canon bíblico prácticamente establecido. Uno de los propósitos que movía a los rabinos era evitar que grupos judíos incurrieran en la tentación de reconocer valor sagrado a los primeros escritos del NT que circulaban ya por entonces. Los rabinos tomaron también otras decisiones «a causa de los cristianos»: prohibieron el ayuno en domingo, suprimieron la lectura diaria del Decálogo que precedía a la lectura del Šema‘, y añadieron en la oración sinagogal diaria la maldición contra los *minîm*: «Que no exista esperanza alguna para los apóstatas... que los Nazarenos y los heréticos desaparezcan rápidamente...». Este añadido hacía prácticamente imposible que un criptocristiano continuara participando en el culto de la sinagoga.

Esta petición decimoctava no se dirigía, sin embargo, exclusivamente contra los cristianos, como se ha podido pensar en el pasado. Su origen arranca también de disensiones dentro del judaísmo. Esta oración iba dirigida contra la autoridad romana y contra diversos grupos heréticos judíos, entre los que se contaban los judeo-cristianos. No es posible, sin embargo, precisar si en el momento de la composición de la bendición *hamminîm* el punto de mira iba dirigido precisamente contra los judeo-cristianos.

Una corriente de la investigación actual tiende a situar la constitución del canon en torno al año 164 a.C., en el momento en que se supera una de las grandes crisis en la historia del judaísmo, cuando Judas Macabeo recoge las Escrituras dispersas (2 Mac 2,14-15) que Antíoco Epífanes había tratado de destruir (1 Mac 1,56-57) (Beckwith). Los apócrifos veterotestamentarios, Filón, Josefo y las fuentes cristianas atestiguan que la mayor parte de las comunidades judías antes y des-

pués del comienzo de la era cristiana disponían de un canon reducido (Leiman, en contra de la opinión de Sundberg). Aunque la cuestión no pueda ser dirimida con rotundidad, en el s. II y III a.C. la amplitud de la Escritura no se diferenciaba sustancialmente de lo reflejado por Josefo, 4 Esdras y el Talmud: sólo los libros inspirados y canónicos eran designados como Escritura. Seguro es sólo, sin embargo, que en el s. II a.C. existían libros canónicos inspirados y libros canónicos no inspirados unos junto a otros, y que el estatuto escriturístico de los segundos estaba abierto a la discusión.

Los fariseos representaban una posición intermedia entre quienes tendían a reducir las fronteras del canon al Pentateuco (y Profetas) y quienes tendían a considerar como libros sagrados otros libros, especialmente de género apocalíptico, que no llegaron a entrar en el canon rabínico. Las disputas sobre la canonicidad de los libros de Ez, Prov, Qoh, Cant y Est no estaban en realidad muy extendidas, pues se mantenían dentro del grupo fariseo. Incluso dentro de este grupo la discusión se reducía casi sólo al libro de Qoh, que según los hillelitas «manchaba las manos» y según los seguidores de Šammai no producía tal efecto. Unicamente un círculo muy reducido de fariseos expresaba algunas dudas respecto al Cant y a Est. En cualquier caso quienes ponían en duda la canonicidad de estos libros, así como también la de Ez, Prov y Qoh, parecen haber representado una minoría. La mayoría aceptaba tales libros, siguiendo en ello una vieja tradición.

El canon bíblico se consideró cerrado cuando se decidió que no podían ser añadidos más libros al grupo de los tenidos por canónicos e inspirados. No hay datos para precisar la fecha de esta decisión ni para identificar la autoridad que tomó tal decisión. Todo apunta a la mitad del s. II a.C., fecha del cierre de los «Escritos» y con ello del canon bíblico: la actividad literaria desarrollada por Judas Macabeo, la canonización de la forma actual de Daniel en el período macabeo, la existencia de la recesión proto-luciánica de la Biblia griega en el s. II a. C., lo que indica que la estabilización del texto hebreo estaba ya en marcha y que el canon estaba ya fijado.

El cierre del canon bíblico no tuvo lugar en Yabneh hacia finales del s. I d.C. Las fuentes judías (apócrifos, Filón y Josefo), así como las fuentes cristianas que reflejan la práctica judía (el NT y los Padres), avalan la idea de un canon bíblico que estaba ya cerrado en la mayoría de los grupos judíos a lo largo de los primeros siglos antes y después de la era cristiana. Las únicas indicaciones posibles de un canon bíblico más amplio proceden de la comunidad judía sectaria de Qumrán y de fuentes cristianas del s. IV y posteriores. El análisis crítico del libro de Daniel, los datos de los Apócrifos y los manuscritos bíblicos de Qumrán en hebreo y griego sugieren la posibilidad y la probabilidad de que el canon se cerró en el período macabeo. Los datos talmúdicos y midrásicos también apoyan esta conclusión (Leimann).

Sin embargo, es preciso tener muy en cuenta que esta solución no

resuelve los problemas que plantea la existencia de un canon cristiano del AT, más amplio que el judío, y sus posibles antecedentes en el mundo del judaísmo y, en concreto, en grupos esenios como los que se expresan en los manuscritos de Qumrán o en grupos judíos de la diáspora.

IV. EL CANON BÍBLICO DESDE LA PERSPECTIVA LITERARIA

Es preciso sustraer en un primer momento la cuestión del canon bíblico del campo teológico, en el que ha solido tratarse, y traerla al terreno específicamente literario. Desde esta perspectiva literaria el estudio del canon se relaciona con el análisis del género literario de cada libro bíblico y, en un nivel más profundo, con el análisis de los arquetipos o símbolos fundamentales que recorren la Biblia de principio a fin. Estos arquetipos confieren a la Biblia una tensión y una dinamicidad internas (Ley *versus* Profecía), y, a la vez, una tensión y movimiento hacia un desenlace final (Apocalíptica). Estas tensiones, que recorren el canon bíblico en todas direcciones, determinan la estructura unitaria del mismo y el mismo proceso de formación de las diferentes colecciones: Torah, Profetas, Salmos y demás Escritos.

1. *Formación del canon a partir de «formas naturales fijas»*

Los escritos bíblicos y las tres colecciones en las que se integran (Torah, Profetas y Escritos) arrancan de «formas naturales fijas» de la literatura hebrea. Estas formas literarias nucleares toman cuerpo en piezas o unidades literarias determinadas. Goethe estableció la distinción entre «formas naturales» de la literatura (*Naturformen*) y «géneros literarios» (*Dichtarten*) (Aguiar 179). Cabe decir, en consecuencia, que la Torah nace de la forma «torah» o mandamiento, la literatura sapiencial nace del proverbio, la literatura profética del oráculo, la historiografía (*history*) de la narración (*story*), el salterio del salmo, y, en el NT, cada uno de los cuatro evangelios nace de una perícopa evangélica. En este sentido cada evangelio que se lee en la liturgia cristiana es una condensación de la totalidad del Evangelio y éste es, a su vez, el desarrollo de la forma evangélica.

La Biblia, antes de ser el libro que conocemos, era un conjunto de colecciones de «libritos» (*tà biblía* en griego), que en realidad se leían por piezas sueltas y nunca en un texto seguido y completo. Incluso una vez formado un libro bíblico y escrito en un rollo completo, seguía haciéndose un uso parcial del mismo. Se recitaban o comentaban los salmos sueltos, pero nunca el Salterio en su totalidad. Lo mismo sucedía con las *tôrôt* o leyes, los oráculos, los proverbios y los relatos sobre patriarcas, jueces, profetas y héroes o heroínas de Israel.

2. *Unidad del canon: arquetipos bíblicos*

La Biblia en su forma canónica posee un carácter unitario. Toda una serie de arquetipos recurrentes de principio a fin contribuyen a dar unidad al conjunto y determinan a la vez una tensión entre un Génesis y un Apocalipsis, entre el pasado y el futuro, así como una tensión entre Torah y profecía, entre el principio de realidad y el principio de idealidad o utopía.

Los arquetipos bíblicos son símbolos que recorren toda la Biblia de principio a fin, confiriéndole unidad y sentido global al conjunto de la Biblia. Un ejemplo familiar es el de la simbología en torno a la figura del «pastor», aplicada desde al mismo Yahvé (Sal 22), a Abel, Abrahán, los pastores de Israel (Ez 34), y en el NT a Jesús de Nazaret. Al tratarse de un arquetipo universal, la misma simbología se encuentra también en toda la literatura pastoril y de Arcadia, desde Teócrito y la cuarta Égloga de Virgilio hasta Petrarca y Boccaccio, Tasso y J. de Monte mayor.

Arquetipos propios de los mitos de creación reaparecen en las visiones apocalípticas, que describen la nueva creación de los tiempos finales (el viejo y nuevo Adán, cielos nuevos, un nuevo paraíso, cf. Is 51,9-11, etc.). Motivos del conflicto primordial en la creación aparecen en el cántico de Ex 15 sobre el paso del Mar Rojo: la lucha contra el Mar caótico y sus leviatanes, la travesía del desierto, la reconstrucción del templo en la montaña cósmica, etc. (Cross). A su vez, la imaginería del Éxodo reaparece en las profecías sobre el Exilio y el Retorno.

No es de extrañar que el crítico de literatura N. Frye haya podido definir la tarea de la crítica veterotestamentaria como «un proceso de síntesis que ha de arrancar del supuesto de que la Biblia es un mito definitivo, *una estructura única arquetípica que se extiende de la creación al apocalipsis*» (*a single archetypal structure extending from creation to apocalypse*, N. Frye, *Anatomy of Criticism* 315). La función primera de la literatura y, en particular, de la poesía es conservar la capacidad humana, supuestamente infantil, de crear y de expresarse en un lenguaje metafórico, impidiendo la reducción del lenguaje a signos demasiado racionalizados y convencionales, propios de edades supuestamente más adultas (*to keep re-creating the first metaphorical phase of language during the domination of later phases*, Frye).

3. *Tensión entre Ley y Profecía y tensión hacia un desenlace escatológico*

La historia del canon es la historia del retorno de los mitos de creación y de éxodo-salvación, que, tras su reducción a un código moral en la Torah y su puesta a prueba en la dura experiencia histórica de Israel reflejada en la historiografía bíblica, vienen a dar expresión a la esperanza profética y, finalmente, a las expectativas apocalípticas. La Biblia está imbuida de una dinamicidad histórica, de un deseo de que se cumpla la promesa originaria y se haga realidad la esperanza profética. Este ansia de consumación, elemento dinamizador de todo drama y de toda novela, confiere a la Biblia una proyección hacia el futuro, hacia una apocalíptica.

El canon bíblico es reflejo de una tensión soterrada entre lo mítico y lo histórico, de un conflicto insoluble entre el deseo y la realidad, de una polaridad entre Profecía y Torah. No resulta extraño por ello que al final del período bíblico se reproduzcan géneros literarios propios del Génesis y que resulte difícil clasificar algunos libros apócrifos (o pasajes de los mismos) como obras de reescritura del Génesis o como verdaderos apocalipsis, pues muestran en realidad características de ambos géneros. Tal es el caso, p. ej., del libro de *Jubileos*.

Los arquetipos y símbolos de la Creación y del Éxodo-Exilio aparecen desarrollados en la Torah y en la Profecía (libros historiográficos y libros proféticos) y reaparecen, interpretados de nuevo, en la literatura sapiencial y apocalíptica. Frye ha señalado seis «fases de revelación», cada una de las cuales ensancha la perspectiva de la anterior y es tipo de la que le sigue: creación, éxodo, ley, profecía, sabiduría y apocalipsis; si se toma en consideración el NT, es preciso añadir el evangelio.

4. *El canon bíblico, generador de literatura parabíblica*

Esta tensión entre Ley y Profecía, que determina una proyección utópica hacia la Apocalíptica, sólo atemperada por el contrapeso realista de la Sabiduría, confiere al canon bíblico un sentido de la totalidad y de la perfección que lo convierte en «modelo» generador de nueva literatura parabíblica. En el mundo del arte la palabra *kanōn* significa «modelo» a imitar. El canon de proporciones del cuerpo humano establecido por Praxíteles era el modelo imitado por los artistas en la época helenística. Autor «clásico» (*classicus scriptor*) era aquél que, por la corrección del lenguaje, la perfección del estilo, la armonía de la obra y la grandeza de ideas, podía ser tomado como modelo para la ejecución de nuevas obras. La literatura moderna ha roto en gran medida con el principio según el cual la creación literaria ha de basarse en «modelos» y en autores «clásicos». En el período helenístico la creación artística y literaria consistían, por el contrario, en una *mímesis* o imitación de los clásicos. La literatura apócrifa judía de la época helenística no creó nuevos géneros, sino que imitó y repitió los géneros antiguos desarrollados en la Biblia.

El *kanōn*, antes de ser la colección de libros en los que se expresa la «regla» de fe y de ortodoxia, fue «lista» (*pínakes*) de libros «selectos» (*egkrithéntes*) o de «primera clase» (*classici*), al modo de las listas de los nueve poetas líricos o de los diez oradores del clasicismo (Pfeiffer).

Las obras clásicas del mundo greco-latino y los libros canónicos de la Biblia hebrea eran fundamentalmente modelos a imitar, más que textos a comentar e interpretar. La *Eneida* es una recreación de la *Ilíada*; por ello mismo es una interpretación más adecuada y fiel al original, al espíritu y al verso homérico, que cualquier comentario erudito y en prosa sobre el texto homérico. Recrear una historia es la forma mejor y más fiel de interpretarla. Los autores clásicos y los profetas bíblicos no podían menos de generar nueva literatura, que a menudo se presentaba incluso bajo el nombre pseudoepígrafo de un autor clásico o de un profeta.

En consecuencia, es preciso estudiar el canon bíblico no tanto como depósito de obras inspiradas, sino como manantial de inspiración de nuevos escritos. Las obras inspiradas inspiran a su vez otras nuevas, que pretenden emular a las antiguas. El *theologoúmenon,* según el cual la inspiración bíblica cesó con el último profeta (Malaquías), y la inspiración cristiana con el último apóstol (Juan), tiene un valor teológico, pero no responde a la verdadera historia de los cánones respectivos. El canon, antes incluso de constituirse como tal, tiene como principal característica la virtualidad de generar nueva literatura. La Palabra es creadora; ya llegará el tiempo de ponerle cauces al mar.

BIBLIOGRAFÍA

ACKROYD, P. R., «The Open Canon», *Studies in the Religious Tradition of the Old Testament,* London 1987, 209-224.

AGUIAR E SILVA, V. M. de, *Teoría de la literatura,* Madrid 1981.

ARTOLA, A. M.-SÁNCHEZ CARO, J. M., *Biblia y Palabra de Dios,* Introducción al estudio de la Biblia 2, Estella (Navarra) 1990.

BAHAT, D., «Le temple de Zorobabel à Hérode», *Le monde de la Bible* 60 (1989) 14.

BAHAT, D., «Les murs secrets de l'esplanade du Temple», *Le monde de la Bible* 60 (1989) 15-20.

BALDERMANN, I. *et al.* (eds.), *Zum Problem des biblischen Kanons, Jahrbuch für Biblische Theologie* 3, Neukirchen-Vluyn 1988.

BARTHÉLEMY, D., «L'état de la Bible juive depuis le début de notre ère jusqu'à la deuxième révolte contre Rome (131-135)», *Le Canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire,* eds. J. D. Kaestly-O. Wermelinger, Genève 1984, 9-45.

BECKWITH, R. T., *The Old Testament Canon of the New Testament Church and its Background in Early Judaism,* London 1985.

BLENKINSOPP, J., *Prophecy and Canon. A Contribution to the Study of Jewish Origins,* Notre Dame-London 1977.

CROSS, F. M., *Canaanite Myth and hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel,* Cambridge MA 1973.

DODDS, E. R., *Los griegos y lo irracional,* Madrid 1985.

FRYE, N., *Anatomy of Criticism,* Princeton, New Jersey, 1971.

FRYE, N., *The Great Code. The Bible and Literature,* Toronto 1982.

GOODMAN, M., «Sacred Scripture and 'Defiling the Hands'», *JThs* NS 41 (1990) 99-107.

HÜBNER, H., «Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum. Die Frage nach dem Kanon des Alten Testaments aus neutestamentlicher Sicht», *Zum Problem des biblischen Kanons,* Jahrbuch für Biblische Theologie 3, Neukirchen-Vluyn 1988, 147-162.

KAUFMAN, St. A., «The Temple Scroll and Higher Criticism», *HUCA* 53 (1982) 29-43.

KRAEMER, D., «The Formation of Rabbinic Canon: Authority and Boundaries», *JBL* 110 (1991) 613-630.

LEIMAN, S. Z., *The Canonization of Hebrew Scripture: The Talmudic and Midrashic Evidence,* Hamden, Connecticut, 1976.

LIGHTSTONE, J. N., *Society, the Sacred and Scripture in Ancient Judaism: A Sociology of Knowledge,* Waterloo, Ontario, 1988.

MAIER, J., «Zur Frage des biblischen Kanons im Frühjudentum im Licht der Qumranfunde», *Zum Problem des biblischen Kanons,* Jahrbuch für Biblische Theologie 3, Neukirchen-Vluyn 1988, 135-146.

MAIER, J., *Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike,* Darmstadt 1982.

RÜGER, H. P., «Das Werden des christlichen Alten Testaments», *Zum Problem des biblischen Kanons,* Jahrbuch für Biblische Theologie 3, Neukirchen-Vluyn 1988, 175-190.

SAEBØ, M., «Vom 'Zusammendenken' zum Kanon. Aspekte der traditionsgeschichtlichen Endstadien des Alten Testaments», *Zum Problem des biblischen Kanons,* Jahrbuch für Biblische Theologie 3, Neukirchen-Vluyn 1988, 115-134.

SCHÄFER, P., «Die sogenannte Synode von Jabne. Trennung von Juden und Christen im ersten zweiten Jh. n. Chr.», *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums,* Leiden 1978, 45-64.

STEMBERGER, G., «Jabne und der Kanon», *Zum Problem des biblischen Kanons,* Jahrbuch für Biblische Theologie 3, Neukirchen-Vluyn 1988, 163-174.

THEOBLAD, C. (ed.), *Le Canon des Ecritures. Études historiques, exégétiques et systématiques,* Paris 1990.

TUCKER, G. M.-PETERSEN, D. L.-WILSON, R. R. (eds.), *Canon, Theology, and Old Testament Interpretation,* Philadelphia 1988.

VASHOLZ, R. I., *The Old Testament Canon in the Old Testament Church. The Internal Rationale for Old Testament Canonicity,* New York-Ontario 1990.

WANKE, G., «Bibel I. Die Entstehung des Alten Testaments Kanon», *TRE* 6, 1-8.

V. DESARROLLOS DEL CANON DENTRO Y FUERA DEL CANON

1. *Desarrollos del canon bíblico*

La Biblia tuvo su desarrollo a partir de unas colecciones básicas: la Torah de Moisés, la colección de Salmos de David, los libros históricos (Primeros Profetas), los libros de los Profetas escritores (Profetas Poste-

riores), y, finalmente, la colección de obras sapienciales atribuidas a Salomón.

Moisés, David, Salomón y los Profetas eran los «autores» considerados inspirados. Los libros puestos a sus nombres pasaron a integrar el *corpus* básico de la literatura canónica.

Hasta las últimas etapas de su desarrollo la literatura bíblica no contó con una colección de narrativa edificante ni con obra alguna del género apocalíptico. Las obras pertenecientes a estos dos géneros, Rut, Jonás y Ester por un parte, y Daniel por otra, entraron en el canon bien avanzado el período persa.

La entrada de estos nuevos libros en el canon facilitó que al mismo tiempo entraran también nuevos libros en las grandes colecciones previamente existentes de Profetas y Escritos.

a) *La Torah.* Una vez constituida la colección de libros que integran la Torah, ésta no admitió ya ampliación alguna, que supusiera la inclusión de un nuevo libro en la colección del «Pentateuco». Ningún libro pseudoepígrafo de los atribuidos al mismo Moisés o a un patriarca bíblico como Enoc y Abrahán, llegó a tener posibilidad alguna de entrar a formar parte de las tradiciones fundacionales de Israel, recogidas en el Pentateuco. Sin embargo, la existencia del llamado «Pentateuco enóquico» y, sobre todo, el carácter de Pentateuco complementario o alternativo que posee el Rollo del Templo, revelan una mayor complejidad en la historia del Pentateuco de la que cabría imaginar hace sólo unos años.

b) *El Salterio.* La colección de salmos se mantuvo también prácticamente intacta, salvo añadidos y modificaciones de diverso tipo (cf. p. 172).

c) *Los libros históricos o Profetas anteriores.* La colección de libros historiográficos (Jos, Jue, Sm y Re) se vio incrementada con la incorporación de la obra completa del Cronista, *Cr* y *Esd-Neh,* y con otros dos libros del mismo género, *1 y 2 Mac.*

d) *Los libros proféticos o Profetas posteriores.* Una vez formada la colección de libros proféticos (cf. p. 171), el libro de Jeremías fue el único al que se le adjuntaron otros libros atribuidos a la tradición del profeta Jeremías: el libro de *Lamentaciones* entró en el canon hebreo; el libro de *Baruc* y la *Carta de Jeremías* entraron más tarde en la lista de deuterocanónicos de la Biblia griega.

e) *Los libros sapienciales.* Salomón es presentado en la Biblia como el rey sabio, promotor de la justicia y del orden social (1 Re 3-11; Sal 72). Salomón fue tal vez el iniciador de una tradición sapiencial, cuyo desarrollo progresivo cristalizó en la colección del libro de los Proverbios. El *Cantar de los Cantares* arranca también de esta tradición sapiencial salomónica, desarrollando el tema específico de la interpretación del amor humano. El *Qohelet* recurre a la figura del rey sabio para enfrentarse al problema del mal y a una errónea solución mecanicista

del mismo. El libro de la *Sabiduría* convierte a Salomón en valedor de los principios éticos y filosóficos de la sabiduría helenística. Por último, los Salmos de Salomón expresan un mensaje de esperanza, haciendo referencia al rey más sabio y poderoso de Israel. Todos estos libros atestiguan la existencia de una tradición sapiencial, transmitida en el ámbito de una especie de «escuela de Salomón».

La colección canónica de libros sapienciales se vio incrementada con dos libros sapienciales cuya autoría era atribuida al rey Salomón, que no pudieron entrar en el canon hebreo, pasando a integrar la lista de libros deuterocanónicos. El libro pseudoepígrafo de la Sabiduría de Salomón fue añadido tardíamente a los libros canónicos del Cantar y de Qohelet, acogiéndose de este modo a la tradición sapiencial salomónica. Otro libro sapiencial, el Eclesiástico, de autor bien conocido (*Ben Sira*) y no pseudoepígrafo, adquirió la categoría de libro deuterocanónico, posiblemente más por vía de no exclusión que por una admisión explícita del mismo.

f) *Narrativa bíblica.* La colección de Escritos había incorporado tres relatos novelescos, *Rut, Jonás* y *Ester.* A éstos se añadieron otros dos, Tobías y Judit, que reflejan tendencias pietistas de la diáspora judía y del hasidismo palestino (cf. p. 198).

g) *Apocalíptica.* La entrada del libro de *Daniel* en el canon dio carta de legitimidad a las ideas apocalípticas. Ello sucedió a pesar de que la corriente central farisea se resistía a reconocer nuevas revelaciones («apocalipsis»), puestas en boca de patriarcas y de profetas bíblicos. Ningún libro apocalíptico adquirió la categoría de deuterocanónico, aunque el grupo de Qumrán atribuía seguramente al libro de *Enoc* un estatuto similar al de un libro canónico. Algunos grupos cristianos, como la iglesia de Etiopía, mostraban también una clara tendencia a reconocer a este libro un carácter canónico.

Un gráfico puede resumir el desarrollo literario de las colecciones bíblicas. El canon hebreo acogió dentro de sí ciertos desarrollos en cada colección, exceptuada la de la Torah. La Biblia griega acogió algunos otros libros en cada una de las colecciones, exceptuada también la de la Torah. Toda una serie de libros apócrifos quedaron fuera del canon bíblico, judío y cristiano, pero no dejaron por ello de constituir verdaderos desarrollos de la tradición bíblica anterior, oral o escrita.

La frontera entre lo deuterocanónico y lo apócrifo es una línea fluctuante y movediza. En los apartados siguientes examinaremos con mayor detalle el desarrollo de las diversas colecciones bíblicas, con referencia especial a las obras apócrifas que se inscriben en el ámbito de cada una de estas colecciones, sin haber llegado a formar parte de las mismas.

La presentación que sigue hace referencia también a la historia de la composición de estas obras, sean canónicas o apócrifas. Es interesante observar cómo tanto los libros canónicos como los apócrifos pre-

Desarrollos dentro del canon hebreo	Desarrollos deuterocanónicos	Desarrollos apócrifos
	TORAH	
Gn		
Ex		
Lv		
Nm		
Dt		
		Jubileos
		Rollo del Templo
		Génesis apócrifo
		Asunción de Moisés
		Vida de Adán y Eva
		Testamento de Abrahán
		José y Asenet
	HISTORIOGRAFIA («Primeros Profetas»)	
Jos		
Jue		
Rut (orden de LXX)		
1-2 Sm		
1-2 Re		
1-2 Cr		
Esd y Neh		
		1 Esdras (gr.)=3 Esdras
	1 Mac	
	2 Mac	
		Antigüedades bíblicas
		Martirio de Isaías (narrativa)
		(Antigüedades judías)
	PROFETAS («Profetas Posteriores»)	
Is (I-II-III)		
Jr		
Lam (orden de LXX)		
	Bar	
	Carta de Jeremías	
		Paralip. de Jeremías
Ez		
Os		
Jl		
Am		
Abd		
Jon (prosa, narrativa)		
Miq		
Nah		
Hab		
Sof		

Desarrollos dentro del canon hebreo	Desarrollos deuterocanónicos	Desarrollos apócrifos
Ag		
Zac		
Mal		
		(Pĕšārîm)
	SALMOS	
Sal	Oración de Azarías	
	(Dan 3,26-45)	
	Cántico de los tres jóvenes	
	(Dan 3,52-90a)	
		Hôdāyôt
		5 Salmos
		Salmos de Salomón
		Odas de Salomón
	LITERATURA SAPIENCIAL (*Mĕgillôt*)	
Job		
Prov		
(Rut, narrativa)		
Cant		
Qoh		
	Sab	
	Ben Sira	
	4 Mac	
	NARRATIVA	
(Dn 1-6)		
Est		
	Adiciones a Est	
	Tob	
	Jdt	
	Susana	
	Bel y el Dragón	
	3 Mac	
	APOCALIPTICA	
Dn		
		1 Enoc
		2 Enoc
		4 Esdras
		2 Baruc
		3 Baruc

sentan a este respecto una trayectoria y una problemática con muchos puntos en común.

La atención se centra de modo especial en la relación de los escritos deuterocanónicos y apócrifos con la literatura canónica, en cuanto que aquéllos son «reescrituras», comentarios exegéticos, o reelaboraciones de materiales bíblicos. Se anticipan aquí muchos datos y cuestiones, que tendrían su lugar en el apartado sobre la interpretación del AT en la literatura apócrifa (cf. pp. 473-479).

2. *Desarrollos canónicos incorporados en la Biblia hebrea (libros canónicos)*

El núcleo inicial del AT está integrado por los libros más antiguos, que desde un principio formaron parte de las colecciones de Torah, Profetas y Escritos. Los libros que entraron más tarde en el canon constituyen una primera «relectura» o interpretación de aquel canon inicial.

Aunque la Torah no admitió añadido alguno, sin embargo, diversos indicios apuntan a que el libro de Job tenía una relación particular con la Torah, sobre todo en círculos saduceos: el libro de Job es el único, junto con el Levítico, del que se ha encontrado un targum en Qumrán; es también el único, junto con los de la Torah, que se transmitía en escritura paleohebrea.

La historiografía bíblica («Primeros Profetas») admitió pronto otros libros que reescribían la historia del Israel clásico en la época monárquica.

a) Desarrollos historiográficos: 1-2 Crónicas, Esdras y Nehemías

El primer gran desarrollo del núcleo inicial del canon lo constituye la obra del Cronista, integrada por los libros 1-2 Cr, Esd y Neh.

Por razones lingüísticas y de contenido las opiniones más recientes de la crítica tienden a disociar como dos obras independientes el conjunto formado por 1-2 Cr y el integrado por Esd-Neh (Japhet, Williamson), frente a la teoría que supone la autoría única de ambos conjuntos (Rudolph, Myers). La obra completa recibió además toda una serie de añadidos. F. M. Cross ha reconstruido el proceso editorial de la misma en tres etapas.

El autor de 1-2 Cr utilizó como fuentes para su obra el Pentateuco y la historiografía deuteronomística (cf. las referencias a «El libro de los Reyes de Israel», 1 Cr 9,1; 2 Cr 20,34, y a «Las Crónicas de los Reyes de Israel», 2 Cr 33,18). Es difícil, sin embargo, establecer si el autor de Crónicas conocía una forma de los libros de Sm-Re diferente y más antigua de la que ha llegado hasta nosotros (Rehm, McKenzie).

Los libros de 1-2 Cr son considerados con frecuencia como la obra de un «midrasista», más que de un verdadero historiador (Torrey). Sin

embargo, lo característico de estos libros es que constituyen una forma nueva y original de «reescribir» las tradiciones de Israel desde los comienzos hasta la época de Esdras y Nehemías.

b) Desarrollos proféticos: el libro de Lamentaciones

El libro de Lamentaciones aparece en LXX tras el de Jeremías, mientras que en la Biblia hebrea se encuentra entre los Escritos, formando parte de la colección de *Mĕgillôt.* El libro es en cuatro quintas partes una lamentación por la destrucción de Jerusalén. La relación del libro con el profeta Jeremías es secundaria, aunque puede proceder de un período muy antiguo de la tradición.

c) Desarrollos narrativos: Rut, Jonás y Ester

El libro de *Rut* se encuentra asimismo en LXX inmediatamente después del libro de Jueces, a cuya época histórica se refiere. La Biblia hebrea lo sitúa en la colección de *Mĕgillôt.* Contiene numerosos arameísmos, por lo que no debe ser anterior al s. IV o V a.C., aunque, por otra parte, conserva el recuerdo de costumbres arcaicas. La alusión de 4,7 a una costumbre prescrita en Dt 25,9 da a entender que en tiempos del autor esta costumbre pertenecía ya al pasado. El hecho de que David sea presentado como descendiente de una mujer moabita conversa es indicio de una predisposición favorable hacia los pueblos vecinos. En ello el libro de Rut está muy cerca del de Jonás, que es también un libro posterior al Exilio.

El libro de *Jonás* no es un libro de oráculos proféticos, sino una novela histórica, una parábola o una alegoría. Tales son los términos con los que se ha tratado de definir el género literario de esta obra. Sin duda, el hecho de que se trate de una obra narrativa y no de una colección de oráculos divinos transmitidos por un profeta, ha determinado su puesto dentro de la colección de los doce libros de Profetas Menores.

En la Biblia hebrea el libro de Jonás aparece en el quinto lugar. Forma parte de los seis primeros libros (Os, Jl, Am, Abd, Jon, Miq), que se refieren a profetas cuya actividad se desarrolló en la época de la hegemonía asiria. El libro de Jonás es, sin embargo, de época muy posterior.

En la Biblia griega Jonás ocupa el sexto lugar dentro del mismo grupo de Profetas Menores. Los libros de esta colección aparecen aquí ordenados según el tamaño, del más extenso al más breve (Os, Am, Miq, Jl, Abd, Jon). El libro de Jonás es más amplio que el de Abdías, pero el hecho de estar escrito en prosa narrativa determinó sin duda que se encuentre al final de la lista.

El libro de Jonás constituye en cualquier caso un cuerpo extraño en la colección de los Doce Profetas y representa sin duda un añadido, introducido en la colección cuando ésta no había alcanzado todavía el

número de 12. Los libros de Isaías, Jeremías y Ezequiel se formaron también partiendo de colecciones anteriores más reducidas.

El libro de *Ester* ocupa una posición compleja tanto en la historia de la formación literaria del AT como en la historia del canon veterotestamentario. Prestamos por ello mayor atención a este libro.

El género del libro es el de una novela histórica, que gira en torno a un núcleo histórico mezclado con motivos de ficción (Moore). Resulta difícil entrar en mayores precisiones. Al igual que en el caso del libro de Judit, la obra ha sido puesta en relación con las novelas eróticas del helenismo, atribuyéndosele una fecha tardía, en torno a la época del alzamiento macabeo (*ca.* 167-140, Stiehl). El término «novela» no parece, sin embargo, aplicable a una obra tan breve como la de Ester (Cazelles). Cabe situarla, por el contrario, a comienzos de la época persa y definirla como «a historical wisdom-tale», acentuando los aspectos sapienciales y de corte, en relación con los relatos de José, Dn 1-6, Judit y Ahiqar (Talmon). Meinhold la cree originada en ambientes del exilio como una *Diasporanovelle.* Würthwein la sitúa en fecha anterior a la revuelta macabea y acepta la definición de «novela», pero dando a este término la acepción acuñada por Goethe de «acontecimiento inesperado». La mayoría de los autores se inclinan por situar la obra en el período persa.

Otro factor importante para definir el género literario de esta obra es su posible conexión con la fiesta de Purim (palabra de origen babilónico, que significa «suerte», «lot»-«lotería»). Se trataría entonces de una *Festlegende* (Gaster, Ringgren, Bickerman). La estructura misma de la obra, y posiblemente también su inserción en el canon, estarían relacionadas con esta fiesta de origen no judío, que, tras ser puesta en relación con leyendas y tradiciones propias del judaísmo, terminó siendo incluida dentro del calendario de fiestas judías. En consecuencia, el libro de Ester ha podido ser definido como un midrás haggádico (Barucq), aunque ello obliga a dar a este término un significado demasiado vasto e impreciso.

Las definiciones expuestas, novela histórica o midrás, resultan imprecisas y conducen a establecer comparaciones con formas de literatura (extrabíblicas o postbíblicas), que no son las apropiadas al caso. Igualmente, la calificación de «leyenda cultual» supone que la trama narrativa y el final etiológico forman una unidad, lo que está lejos de concitar la unanimidad de los críticos. El libro concluía con la muerte de Hamán en la horca y la elevación de Mardoqueo, seguidas de la anulación de la orden de extermino de los judíos y de una fiesta de regocijo por parte de éstos; en este punto se inserta el añadido sobre la fiesta carnavalesca de Purim (Torrey).

El mejor «modelo de análisis» para definir el género del libro de Ester se ha de buscar seguramente dentro de la propia Biblia, en las figuras de «heroínas libertadoras», como Miriam, Débora y Jael (cf. *infra,* a propósito del libro de Judit), y en el motivo de «la elevación de un exi-

liado a la corte» (Mardoqueo), que encuentra desarrollo también en las historias de José y de Daniel (Dn 2).

d) Desarrollos sapienciales: el Cantar de los Cantares y Qohelet

El *Cantar de los Cantares* posee una estructura literaria, difícil de precisar, pero que confiere unidad al conjunto de la obra, y constituye, por otra parte, una colección de poemas y de canciones de amor que tienen autonomía propia. La composición parece ser de la época del Exilio, aunque algunos de los poemas sueltos pueden remontarse a época muy anterior. El libro forma parte de la colección de *Mĕgillôt.* El Cantar ha conocido una larga historia de interpretación literal y alegórica, que constituye uno de los desarrollos más característicos de la hermenéutica bíblica (Pope 93ss.).

El *Qohelet* o *Eclesiastés* es obra de un autor desconocido de la época posterior al Exilio. Un editor añadió más tarde el epílogo de 12,9-14. La lengua de este libro se aproxima al hebreo de la época misnaica. La repetición de un estribillo («vanidad y empeño vano») marca la estructura del libro. La presencia de este libro en el canon bíblico reviste una significación especial, por cuanto confiere valor canónico a la crítica de una cierta teología y sabiduría convencionales, y constituye una llamada de atención sobre la necesidad de mantener la religión dentro de «los límites de la realidad».

e) Desarrollos apocalípticos: el libro de Daniel

El libro de Daniel adquirió forma poco antes de la muerte del rey Antíoco IV Epífanes en el 164 a.C. Los caps. 1-6 contienen relatos de carácter haggádico, posiblemente de varios autores (Ginsberg, Hartman-Di Lella); los relatos de visiones de los caps. 7-12 pertenecen, por el contrario, al género apocalíptico; la oración de 9,4-20, escrita en un hebreo de mejor calidad que el del resto del libro, puede ser una pieza de gran antigüedad recogida en este lugar.

La sección apocalíptica, con excepción del cap. 7, está escrita en hebreo, mientras que la primera parte, salvo 1,1-2,4a, está en lengua aramea. Seguramente la lengua original de la obra era el arameo; el comienzo y el final fueron traducidos al hebreo para asegurar a la obra un puesto en el canon o respondiendo tal vez a tendencias de tipo nacionalista. Otra explicación posible es la de que el autor de las visiones (8-12) recogiera una colección ya existente y escrita en arameo, compuesta por cuatro relatos (2-6) y una visión (cap. 7); el mismo autor completó la obra componiendo y traduciendo al hebreo la narración introductoria (cap. 1) y los versículos iniciales de la segunda narración (2,1-4a). Sobre las diferentes formas textuales del libro, cf. p. 422.

BIBLIOGRAFÍA

BICKERMAN, E., *Four Strange Books of the Bible*, New York 1967.
BARUCQ, A., *Judith, Esther*, Paris 1959.
CAZELLES, H., «Notes sur la composition du rouleau d'Esther», *Lex tua veritas. Festschrift H. Junker*, eds. H. Gross-F. Mussner, Trier 1961, 17-29.
CROSS, F. M., «A Reconstruction of the Judean Restoration», *JBL* 94 (1975) 4-18.
GASTER, T. H., *Purim and Hanukhah in Custom and Tradition*, New York 1950.
GINSBERG, H. L., *Studies in Daniel*, New York 1948.
HARTMAN, L.-DI LELLA, A., *The Book of Daniel*, Garden City NY 1978.
JAPHET, S., *Ideology of the Book of Chronicles and its Place in Biblical Thought*, Jerusalem 1973.
MCKENZIE, S. L., *The Chronicler's Use of the Deuteronomistic History*, Atlanta, Georgia, 1985.
MYERS, J. M., *I Chronicles*, Garden City NY 1974.
MYERS, J. M., *II Chronicles*, Garden City NY 1974.
MOORE, G. A., *Esther*, Garden City NY 1971.
MEINHOLD, A., «Die Gattung des Josephsgeschichte und des Estherbuches: Diasporanovelle», I *ZAW* 87 (1975) 306-324; II 88 (1976) 72-93.
POPE, M. H., *Song of Songs*, Garden City NY 1985.
REHM, M., *Die Bücher der Chronik*, Würzburg 1956.
RINGGREN, H., *Das Hohe Lied, Klagelieder, Das Buch Esther*, Göttingen 1958.
RUDOLPH, W., *Esra und Nehemia samt 3. Esra*, Tübingen 1949.
TALMON, S., «'Wisdom' in the Book of Esther», *VT* 13 (1963) 419-455.
TORREY, C. C., «The Older Book of Esther», *HThR* 37 (1944) 1-40.
TORREY, C. C., *Ezra Studies*, Chicago 1910.
WILLIAMSON, H. G. M., *Israel in the Books of Chronicles*, Cambridge 1977.
WÜRTHWEIN, E., *Die fünf Megilloth. Ruth, Das Hohelied, Esther*, Tübingen 1969.

3. *Desarrollos del canon incorporados en la Biblia griega (libros deuterocanónicos)*

Los libros deuterocanónicos en la terminología católica o apócrifos en la protestante constituyen el eje de todas las discusiones confesionales sobre el canon cristiano del AT (Meurer). La historia literaria de estos libros está en el origen de muchos de los problemas planteados más tarde por la teología.

a) Desarrollos historiográficos: 1 y 2 Macabeos

Los dos libros que recogen las historias de los Macabeos no contienen referencias explícitas al AT. Presentan, sin embargo, a los macabeos como paladines de la tradición bíblica y reinstauradores de las instituciones básicas del judaísmo, el Templo y la Torah.

El *libro primero de los Macabeos* fue compuesto originalmente en

hebreo a finales del reinado de Juan Hircano (135-104) o algunos años más tarde, antes del año 90 en cualquier caso (Goldstein). El carácter unitario de la obra no es ya objeto de discusión, aunque no dejan de reconocerse en ella numerosas fuentes: los archivos históricos mencionados en 14,19, una crónica seléucida, un relato de Matatías, una vida de Judas (cuyo autor pudo ser Eupólemo o pudo servirse de la obra de éste), y, finalmente, otros relatos judíos relativos a los reinados de Jonatán y de Simón (Schunck). Las piezas poéticas contenidas en la obra pueden ser creación del mismo autor. El libro de 1 Mac puede estar basado sobre una crónica seléucida, sobre tradiciones orales y documentales asmoneas y sobre las memorias de Onías IV (Goldstein).

El propósito del libro es seguramente justificar la legitimidad de la dinastía asmonea. Los asmoneos son presentados, conforme a los modelos bíblicos, como los representantes de Dios y como sacerdotes y jueces de Israel. La dinastía asmonea cumple, pues, las expectativas tradicionales de Israel e inaugura el período escatológico (Arenhoevel).

El *libro segundo de los Macabeos* cubre un período de tiempo más reducido que 1 Mac. Arranca de los acontecimientos que precedieron a la revuelta y finaliza con la muerte de Judas. Ofrece una mayor complejidad literaria y muestra mayores pretensiones de constituir una obra teológica.

El libro es un resumen de una obra anterior, escrita en cinco volúmenes por Jasón de Cirene, con el añadido de dos cartas y de un fragmento de una tercera carta. El libro se formó en dos etapas (Bunge) o, con mayor probabilidad, en tres etapas sucesivas (Goldstein). Esta cuestión depende de si las cartas citadas fueron introducidas por el autor del epítome o si una o dos de ellas fueron añadidas por un editor posterior. La solución a estas cuestiones literarias es también determinante para establecer la fecha del libro. El resumen de la obra de Jasón, precedido de la primera carta, pudo componerse en el año 124 a.C. o poco después (Bunge). La redacción final, que incluye el añadido de las dos cartas que preceden al resumen (Goldstein), puede ser algo posterior a los años 78-77 a.C.

La obra constituye una amalgama de creencias de los grupos pietistas del s. II y de los grupos que de ellos proceden, esenios y fariseos. Entre estas creencias sobresale la relativa a la resurrección de los muertos (cap. 7). La obra muestra, por otra parte, características que la relacionan con la historiografía griega.

b) Desarrollos proféticos: Baruc y Carta de Jeremías

El libro atribuido a *Baruc* sigue en la Biblia griega al de Jeremías (cf. p. 417), con el que tiene evidentes relaciones. La introducción narrativa, 1,1-14, alude a las circunstancias del libro en el quinto año después de la destrucción del Templo. Las oraciones y confesiones de 1,15 - 3,8 están influídas por el lenguaje del Éxodo, Deuteronomio, Jeremías y

Segundo Isaías y ofrecen paralelos verbales con la oración de Dn 9,4-19. El poema sapiencial de 3,9-4,4 identifica Sabiduría y Torah en la tradición de Ben Sira 24 y parafrasea también a Job 28. En el poema a Sión, 4,5-5,9, reaparece el lenguaje del Deuteronomio, pero la metáfora dominante —Sión como una madre con sus hijos— proviene del Segundo Isaías. Tras recordar el castigo del Exilio, 4,6-20, y dos estrofas invitando a la oración, 4,21-26 y 27-29, el libro termina con cuatro estrofas dirigidas a Jerusalén, que expresan la esperanza de salvación, 4,30-5,9.

Es problemático determinar cuál es la relación existente entre el conjunto de 1,1-3,8, compuesto seguramente en hebreo, y las dos partes finales, 3,9-4,4 y 4,5-5,9, escritas posiblemente en griego (Burke, Moore). El texto al menos de 1,1-3,8 fue traducido al griego por el mismo traductor que el libro de Jeremías. Ello significa que formaba parte seguramente del mismo rollo que contenía este libro.

La *Carta de Jeremías* no es en realidad de Jeremías ni es tampoco una carta, sino más bien un tratado contra el culto idolátrico, basado sobre Jr 10,2-15 y la carta de Jr 29. El texto, conservado únicamente en griego y en versiones filiales, fue compuesto en hebreo, como prueba un fragmento del mismo encontrado en la Cueva VII de Qumrán (DJD III,143). El escrito es anterior a *ca.* 100 a.C., pues aparece citado en 2 Mac 2,2, poco posterior a esta época, a la que pertenece también el manuscrito de Qumrán antes aludido. La referencia del v. 3 a la duración del Exilio por siete generaciones pudiera apuntar a una fecha de composición en torno a los años 317-307 a.C.

c) Desarrollos hímnicos: Oración de Azarías y Cántico de los tres jóvenes

Entre las adiciones al libro de Daniel se encuentran la *Oración de Azarías* (3,26-45) y el *Cántico de los tres jóvenes* (3,52-90a), con una introducción en prosa (vv. 24-25) y un interludio (vv. 46-51). El original, hebreo o arameo, que adaptaba oraciones litúrgicas ya existentes, fue introducido en este lugar en el libro de Daniel. La Oración de Azarías es una súplica por la comunidad, comparable a la oración más antigua de Dn 9,4-19, así como a las contenidas en Esd 9,6-15 y Bar 1,15 - 3,8. El Cántico de alabanza de los tres jóvenes consiste en dos letanías semejantes a la formada por el Sal 136. La primera es una doxología (52-56); la segunda (58-87) es una invitación a todas las criaturas a la alabanza divina, similar a la del Sal 148 y a la letanía que se encuentra en el ms. B de Ben Sira entre los vv. 52,12 y 13 (cf. Skehan-Di Lella).

d) Desarrollos sapienciales: Sabiduría, Ben Sira y 4 Macabeos

El libro de la *Sabiduría,* escrito en griego, se presenta en forma de exhortación didáctica (*Lógos protreptikós* o «encomio»), dirigida por Salomón a los paganos, a buscar la sabiduría, que supone la justicia y viene sólo de Dios. La estructura y unidad de estilo apuntan, en opinión de la mayoría de los autores, a una autoría única de la obra en círculos de la diáspora alejandrina en la primera mitad del s. I a.C. Populariza conceptos platónicos y estoicos, asumidos en expresiones tomadas de los libros canónicos del AT. Fusiona elementos de la tradición bíblica, sapiencial, de la historia de salvación de Israel (Éxodo), de la apocalíptica y del estudio de los textos sagrados, con elementos de la cultura helenística. Algunas partes del libro constituyen un midrás sobre el Éxodo (11-19) o sobre Salomón (7-9). La propia introducción puede ser un midrás sobre Is 52,13-15 (Nickelsburg).

El libro de *Ben Sira* o *Eclesiástico* es el único libro bíblico de autor conocido, publicado hacia el 180 a.C. y traducido al griego 50 años más tarde (cf. p. 424). Constituye una colección de dichos al estilo del libro de los Proverbios y un ensayo de síntesis entre la tradición sapiencial y la Torah, para evitar que la primera se desarrolle al margen de la ortodoxia judía en vías de formación. Se inscribe en la tradición de la sabiduría existencial que encuentra expresión también en los libros de Job y Qohelet. En relación con la literatura canónica y apócrifa, el libro de Ben Sira está situado «en la frontera del canon» (cf. p. 178) y constituye también un libro fronterizo entre la literatura bíblica y la literatura rabínica posterior. Ben Sira supone en gran medida un desarrollo, un resumen o una adaptación del texto de Provebios. Basta comparar pasajes como 1,4.14.16-17; 2,5.6-9; 3,18; 4,1-6, etc., con los correspondientes de Prov 8,22; 1,7; 8,18-19; 17,3; 3,5-6; 3,34; 17,5; 3,27-28, etc. (Di Lella).

Bajo el aspecto de un relato sobre el martirio de Eleazar junto con su madre y sus siete hermanos, el *cuarto libro de los Macabeos* es en realidad un tratado filosófico sobre el tema de la superioridad de la razón sobre las pasiones. Según se atienda a uno o a otro aspecto de la obra, el género literario preponderante puede ser el de la diatriba o el del panegírico. Más que influjos estoicos o platónicos, la obra refleja lugares comunes de la filosofía helenística, puestos al servicio de un panegírico de los mártires y de una exhortación en favor de la observancia de la Torah. El relato sobre el martirio se basa en 2 Mac o posiblemente en una fuente común. La obra fue compuesta posiblemente en torno al 40 d.C. (Hadas).

e) Desarrollos narrativos: Adiciones al libro de Ester, Tobías, Judit, Susana, Bel y el Dragón y 3 Macabeos

La versión griega del libro de *Ester* contiene toda una serie de *«adiciones»:* el sueño de Mardoqueo y la interpretación del mismo (A y F), dos cartas del rey (B y E), oraciones de Mardoqueo y de Ester (C), y la presentación de Ester ante el rey (D). Salvo las cartas de Hamán y Mardoqueo (B y E), estas adiciones formaban ya parte integrante del texto

hebreo en la época en la que éste fue traducido al griego (cf. p. 422).

El libro de *Tobías* fue compuesto seguramente en el mundo de la diáspora judía oriental. Refleja una tradición popular en la que concurren diferentes motivos como la «fábula del difunto agradecido» o «la mujer del diablo» y otros de la literatura apocalíptica. Sin embargo, la investigación reciente ha señalado con razón las conexiones con los libros bíblicos. El autor se inspira en la historia de José (Ruppert) y toma como modelo el relato de Gn 24 sobre el noviazgo de Isaac (Deselaers). El propósito de libro es dar confianza a los judíos de la diáspora. Para ello les asegura que Dios está con ellos y que un día volverán a su tierra, enseñándoles a un tiempo cuál es el camino para llevar una vida piadosa en las circunstancias presentes (Nickelsburg).

El libro de *Judit* ofrece un relato compuesto en la época persa y reelaborado en el período asmoneo (Nickelsburg). Se ha señalado el carácter didáctico y novelístico (Zenger) del libro, pero, por otra parte, se le ha considerado también como un midrás (Delcor) o como una «haggadah de Pascua» basada en la historia del Éxodo (Skehan). El relato pone a Judit en línea con las heroínas bíblicas Miriam, Débora y Jael. Ofrece también características del género de interpretación *pēšer* (Nickelsburg).

El lugar y fecha de composición del relato de *Susana* son objeto de discusión. Cabe suponer que el original de la obra estaba escrito en una lengua semítica (Moore). La narración está ambientada en la diáspora judía. Susana es presentada como la figura de la mujer temerosa de Dios, en oposición a la figura de unos ancianos corrompidos. Susana proclama su inocencia e implora su liberación. Puntos de coincidencia con Gn 39 permiten suponer que el relato está influido por la historia de José y la mujer de Putifar, aunque los papeles masculino y femenino aparecen invertidos en un caso y en otro.

El motivo de la persecución y liberación del justo está presente también en Gn 34, Ester, Ahikar, y Sab 2-5. Este motivo ha ejercido su influjo también en los relatos de los evangelios sobre la pasión de Jesús.

Las dos narraciones de *Bel y el Dragón* tienen origen independiente, pero ofrecen motivos comunes. Una misma trama, que se resuelve con la conversión de Ciro, les confiere cierta unidad. Se asemejan a Dn 1-6, poniendo un mayor acento en la polémica contra los ídolos. Los antagonistas de Daniel no son ya los sabios de la corte, sino los sacerdotes paganos y los «babilonios». Las dos narraciones parecen ser posteriores a los relatos de Dn 1-6 y a la formación incluso de la colección de Dn 1-6. Su propósito es suministrar un relato referente al último de la serie de reyes, a los que Daniel hubo de servir (Dn 6,28).

Los paralelos con Is 45-46 permiten suponer que los dos relatos nacieron como una exégesis de tales capítulos de Isaías. La polémica contra los ídolos presente en Is 46,1-7 concluye precisamente con la constatación: «Bel ha caído».

Las dos narraciones utilizan motivos tradicionales como es el de la

destrucción de los ídolos, que también emprendieron personajes bíblicos como Abrahán y Job.

El tema general de *3 Macabeos* es la persecución injusta de los judíos y su milagrosa liberación. Los relatos se sitúan en Palestina y Egipto en el período ptolomeo tras la victoria de Raphia sobre los sirios (217 a.C.), mucho antes del período macabeo. Muestra evidentes paralelos con el libro de Ester y constituye también el soporte literario de una fiesta similar a la de Purim.

BIBLIOGRAFÍA

ARENHOEVEL, D., *Die Theokratie nach dem 1. und 2. Makkabäerbuch,* Mainz 1967.

BARDTKE, H., *Zusätze zu Esther,* JSHRZ I/1, Gütersloh 1973.

BREITENSTEIN, U., *Beobachtungen zu Sprache, Stil und Gedankengut des vierten Makkabäerbuchs,* Basel-Stuttgart 1976.

BUNGE, J.-G., *Untersuchungen zum zweiten Makkabäerbuch,* Bonn 1971.

BURKE, D. G., *The Poetry of Baruc. A Reconstruction and Analysis of the Original Hebrew Text of Baruch 3:9-5:9,* Chico CA 1982.

BUSTO SÁIZ, J. R., «La interpretación del relato de Susana», *Estudios Eclesiásticos* 57 (1982) 421-428.

DELCOR, M., «Le Livre de Judith et l'époque grecque», *Klio* 49 (1967) 151-179.

DESELAERS, P., *Das Buch Tobit: Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie,* Göttingen 1982.

GEORGI, D., *Weisheit Salomos,* JSHRZ III/4, Gütersloh 1980.

GOLDSTEIN, J. A., *I Maccabees-II Maccabees,* Anchor Bible, Garden City, New York, 1976 y 1983 respectivamente.

HABICHT, Ch., *2. Makkabäerbuch,* JSHRZ I/3, Gütersloh 1976.

HADAS, M., *The Third and Fourth Books of Maccabees,* New York 1953.

MEURER, S. (ed.), *The Apocrypha in Ecumenical Perspective. The Place of the late writings of the Old Testament among the biblical writings and their significance in the eastern and western church traditions,* Reading UK-New York 1991.

MOORE, C. A., *Daniel, Esther and Jeremiah: The Additions,* Garden City NY 1977.

NICKELSBURG, G. W. E., *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism,* Cambridge MA 1972.

NICKELSBURG, G. W. E., *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah,* Garden City NY 1981.

NICKELSBURG, G. W. E., «Stories of Biblical and Early Post-Biblical Times», *Jewish Writings of the Second Temple Period,* CRINT 2/2, ed. M. Stone, Philadelphia 1984, 33-88.

PLÖGER, O., *Zusätze zu Daniel,* JSHRZ I/1, Gütersloh 1973.

RUPPERT, L., «Das Buch Tobias-Ein Modellfall nachgestaltender Erzählung», *Wort, Lied und Gottesspruch: Beiträge zur Septuaginta,* ed. S. Schreiner, Würzburg 1972, 109-119.

SAUER, G., *Jesus Sirach (Ben Sira),* JSHRZ III/5, Gütersloh 1981.

SCHUNCK, K.-D., *Die Quellen des I. und II. Makkabäerbuches,* Halle 1954.

SCHUNCK, K.-D., *1. Makkabäerbuch*, JSHRZ I/4, Gütersloh 1980.
SKEHAN, P. W.-DI LELLA, A. A.., *The Wisdom of Ben Sira*, New York 1987.
SKEHAN, P., «The Hand of Judith», *CBQ* 25 (1963) 94-109.
TOV, E., *The Septuagint Translation of Jeremiah and Baruch: A Discussion of an Early Revision of the LXX of Jeremiah 29-52 and Baruch 1:1-3:8*, Missoula, Montana, 1976.
ZENGER, E., *Das Buch Judit*, JSHRZ I/6, Gütersloh 1981.

4. *Desarrollos del canon fuera del canon (libros apócrifos)*

No se pretende hacer aquí una presentación, ni tan siquiera somera, de la literatura apócrifa del AT. Se trata de conocer la relación de esta literatura con los libros canónicos del AT y con el propio canon veterotestamentario. En función de ello se prestará mayor atención a unos escritos que a otros y, al hablar de cada libro, se pondrá el acento más en unos aspectos que en otros.

Algunos de los libros apócrifos más significativos entran en el apartado de *«Biblia reescrita»* («rewritten Bible», Vermes 1962). Este tipo de obras tiene una relación especial con los libros de la Torah y con el conjunto de la historiografía bíblica.

Los escritos apócrifos clasificados bajo el epígrafe de *«Biblia explicada»* se refieren de modo preferente a los libros proféticos, entre los que se incluía en un principio el Salterio.

La *literatura apocalíptica* constituye un *corpus* muy característico, que reúne aspectos de los dos anteriores: los apocalipsis históricos continúan la tradición historiográfica del Pentateuco y los libros históricos, desarrollando al mismo tiempo la escatología de los profetas; su contenido se nutre de revelaciones de misterios ocultos, que fueron hechas a patriarcas o a profetas bíblicos.

a) La «Biblia reescrita»

Los escritos catalogados bajo el epígrafe de «Biblia reescrita» son obras cuya verdadera razón de ser es la reelaboración de narraciones bíblicas. Sus autores se proponen actualizar las tradiciones bíblicas y hacerlas más inteligibles, más atrayentes o más edificantes para sus lectores.

Con frecuencia el estudio de estas obras ha sido llevado a cabo desde la perspectiva del judaísmo rabínico, haciendo uso de las categorías propias de esta literatura más tardía. Por ello, aquellos escritos han podido ser considerados como obras «targúmicas», por tratarse de paráfrasis de relatos bíblicos, o como obras «midrásicas», por constituir interpretaciones de textos del AT. Estas clasificaciones resultan, sin embargo, inadecuadas. La denominación «Biblia reescrita» (Vermes), o la de «Expansions of the Old Testament» (Charlesworth), parecen más apropiadas para definir el género de tales obras.

1) Reescrituras de libros de la Torah: *Jubileos, Rollo del Templo, Génesis apócrifo, Asunción de Moisés, Vida de Adán y Eva, Testamento de Abrahán, José y Asenet*

En el género de «reescrituras» de la Torah entran algunos de los libros apócrifos más importantes: *Jubileos*, el *Rollo del Templo*, el *Apócrifo del Génesis* y, en menor proporción, libros como *La Asunción* (o *Testamento*) *de Moisés* y *La Vida de Adán y Eva* (=*Apocalipsis de Moisés*) y el *Testamento de Abrahán*. Aunque muy de lejos, cabe clasificar también en este apartado la novela *José y Asenet*.

Elementos de este género de reescritura bíblica se encuentran también en otras obras como *La Escalera de Jacob*, basada en Gn 28, *Jannes y Jambres*, basada en Ex 7-8 y *Eldad y Modad*, que desarrolla lo dicho en Nm 11,26-29. Los caps. 71-72 de *2 Enoc* describen el nacimiento milagroso de Melquisedec; al igual que *11QMelquisedec* son desarrollos literarios basados en Gn 14,17-24 y muestran semejanzas con los midrašim más antiguos.

Estas obras adaptan modelos de narraciones tradicionales y reflejan a la vez el mundo religioso y social del judaísmo postbíblico. En relación con las cuestiones relativas al canon bíblico, el libro de *Jubileos* y, muy en particular, el *Rollo del Templo* ofrecen un interés muy especial.

El libro de *Jubileos* es probablemente la obra más antigua del género. Adapta y actualiza los relatos del Génesis y del Éxodo (hasta 24,18). El autor utiliza también expresiones y datos, que están tomados de Reyes, Isaías, Jeremías, Ezequiel, de algunos Profetas Menores, Salmos, Crónicas y Esdras-Nehemías. El episodio de las tentaciones de Abrahán (cap. 17s.) desarrolla un motivo que se encuentra también en el libro de Job. El libro hace referencia igualmente a escritos enóquicos más antiguos, como los libros *de las Luminarias, de los Vigilantes, de los Sueños*, y, posiblemente también, a la *Epístola de Enoc*.

El sorprendente número de copias de este libro encontradas en la biblioteca de Qumrán pone de manifiesto la importancia que esta comunidad atribuía a este escrito: 12 copias, de las cuales la más antigua procede de una fecha en torno al año 100 a.C. (según las nuevas identificaciones propuestas por M. Kister). La versión etiópica constituye el único texto completo conservado. Fue realizada sobre una traducción griega y reproduce con gran fidelidad el original hebreo (VanderKam).

El *Rollo del Templo*, hallado en la cueva XI de Qumrán, fue compuesto probablemente durante el reinado de Juan Hircano (135-104). El documento base del libro comienza con la descripción del Templo y recoge seguidamente leyes relativas a la construcción del mismo (2,1-13,8 + 30,3-47,18) y diverso material legal, que adapta el correspondiente de Dt 12-22 (51,11-56,21+60,1-66,17). Un redactor añadió en 13,9-30,2 el calendario de fiestas y en 48,1-51,10 la legislación sobre pureza ritual. Todas estas secciones, además de la «Torah del rey» (57-59), constituían en un principio documentos independientes (Willson-

Wills). Wise ha realizado un importante estudio sobre las fuentes y redacción de esta obra, cuya finalidad era ofrecer un nuevo Deuteronomio para los tiempos escatológicos.

La cuestión que aquí más nos concierne es la referente a la autoridad que la comunidad esenia reconocía a esta obra. El *Rollo del Templo* fue escrito posiblemente por el fundador de la secta de esenios refugiados en Qumrán. Éstos consideraban que este libro formaba parte integrante de la Torah. Esta Torah esenia parece haber gozado entre los miembros del grupo de una consideración equiparable a la de la Torah tradicional de los rabinos. El autor recogió secciones enteras del Pentateuco, modificó otras para armonizarlas con pasajes de algún modo relacionados con las mismas, y añadió otras nuevas, conocidas por tradiciones no recogidas en la Torah rabínica. El *Rollo del Templo* es una Torah adicional, de igual valor que la contenida en el Pentateuco (Yadin).

Tras comparar el *Rollo del Templo* con otros libros como *Jubileos, Enoc*, el *Documento de Damasco* y la *hălāḵâ* rabínica, Wacholder va más allá en sus conclusiones. Considera que el autor del *Rollo del Templo* no fue un simple compilador o editor. Se proponía nada menos que «suplantar» la Torah mosaica por esta Torah qumránica.

Algunos datos dan a entender que la comunidad esenia de Qumrán reconocía a este libro un *status* «quasicanónico».

El *Rollo del Templo* sustituye el *Tetragrámmaton* y las referencias a Yahvé en tercera persona por el discurso directo en primera persona, «Yo». Leyes incluso, que no tienen correspondencia alguna en el Pentateuco y que son transmitidas sólo por el *Rollo del Templo,* aparecen puestas en boca del mismo Yahvé en primera persona. Con ello el libro da a entender que esta Torah proviene directamente de Yahvé y que no precisa de la mediación de Moisés como es el caso de la Torah tradicional.

En los manuscritos no bíblicos del Mar Muerto el *Tetragrámmaton* aparece escrito por lo general en caracteres paleohebreos, mientras que el texto bíblico lo está en escritura cuadrada. En los manuscritos bíblicos de Qumrán, por el contrario, el *Tetragrámmaton* está escrito en la misma escritura cuadrada que el texto restante. Tal es el sistema seguido en el *Rollo del Templo,* lo que parece indicar que este escrito era considerado por los esenios como un manuscrito bíblico o canónico.

El número de copias encontradas en Qumrán (11QTemple[ab], 4QTemple[ab]) y sobre todo las grandes dimensiones del Rollo (11QTemple[a]) pueden apuntar en la misma dirección antes señalada.

El autor de este libro y, en concreto, de la parte relativa a la construcción del Templo, conocía la existencia de un *Rollo del Templo,* así designado en el *Midrás Samuel* y al que se hace referencia en 1 Cr 28,11-19. Ya fuera porque se consideraba inspirado por Dios o porque conocía una tradición anterior, el autor del *Rollo del Templo* creía que su libro conservaba aquella parte de la Torah que faltaba en el Pentateuco tradicional y a la que se alude en el citado pasaje de 1 Crónicas.

La «Torah del Rey» contenida en el *Rollo del Templo* puede corresponder también a otro libro aludido en la Biblia y que no ha llegado hasta nosotros (Dt 17,18; 1 Sm 10,25).

Aceptando que el *Rollo del Templo* es un libro de la Torah (*Sefer Torah*), H. Stegemann cuestiona que se trate de la Torah propia y específica de la comunidad esenia de Qumrán.

Esta supuesta Torah «esenia» no aparece mencionada en otros escritos esenios de la comunidad de Qumrán, que, por el contrario, citan con profusión el Pentateuco como única Torah. Existen claras divergencias entre el *Rollo del Templo* y los escritos esenios en cuestiones relativas a la legislación y a la construcción del Templo, así como también en el estilo y lengua utilizados. En realidad sólo son dos las verdaderas copias del *Rollo del Templo,* las dos procedentes de la Cueva 11.

En opinión de Stegemann, el *Rollo del Templo* constituye un desarrollo muy antiguo de la Torah, una especie de sexto libro añadido al Pentateuco. Este desarrollo de la Torah se produjo con anterioridad a la fijación del texto del Pentateuco. Fue compuesto como reacción a la canonización del Pentateuco por Esdras. En el 458 a.C. Esdras estableció como Torah del Sinaí un Pentateuco «abreviado», importado de Mesopotamia, excluyendo tradiciones y desarrollos de extracción «sacerdotal» palestina, que fueron recogidos precisamente en el *Rollo del Templo* (la lengua y estilo del *Rollo del Templo* están próximos a los de la obra Cronista de origen sacerdotal). La edición de este sexto libro de la Torah representa la última fase de formación de la Escritura en lo que respecta a la Torah. Su editor no intentaba reemplazar la Torah existente, sino completarla con un sexto libro, cuya autoridad era comparable a la de los restantes libros de la Torah. A lo largo del período del segundo Templo, desde finales del s. V a.C. hasta finales del IV o incluso del III a.C., al menos algunas familias sacerdotales de Jerusalén reconocían a este libro el valor de «Torah del Sinaí», comunicada directamente por Yahvé, y utilizaban su texto para completar e interpretar la Torah del Pentateuco.

Maier se sitúa en una posición intermedia entre las de Yadin y de Stegemann: la redacción última de la obra es qumránica, las tradiciones dan la impresión de ser antiguas.

Otras obras como el *Génesis apócrifo,* algunas colecciones de oraciones como las *Diḇrê ha-mĕ'ōrôṯ*, los *Cánticos para el sacrificio del sábado,* algunas de las llamadas paráfrasis bíblicas, colecciones de Salmos que incluyen los himnos apócrifos como 11QSal[a], y otros textos «qumránicos», pueden proceder también de esta época oscura del segundo Templo, la época persa, muy anterior al período macabeo con el que se ha solido relacionar gran parte de la literatura apócrifa.

Otras «reescrituras» de la Torah tienen menor interés por lo que

hace referencia al desarrollo del canon bíblico, pero tienen importancia por cuanto constituyen también verdaderas reelaboraciones de pasajes de la Torah.

El *Apócrifo del Génesis,* compuesto entre los años 70 y 50 a.C., es una reelaboración haggádica de Gn 1-15. Depende para ello del libro de *Jubileos* y de *1 Enoc* (106) (Fitzmyer), o tal vez éstos dependen de aquél (Avigad-Yadin).

El guión del libro de la *Asunción* (o *Testamento*) *de Moisés* consiste prácticamente en un volver a escribir de nuevo, bajo una perspectiva apocalíptica, el discurso de despedida de Moisés (Dt 31-34). Es probable que el autor conociera el libro de Daniel, pero no es posible probar que dependiera de éste. En su forma original se trataba, seguramente, de una obra hasídica o protoesenia, escrita en una situación similar a la del libro de Daniel, en tiempos de la persecución de Antíoco IV. Ofrece toda una visión de la historia futura de Israel y termina con un apocalipsis.

El libro de la *Vida de Adán y Eva* (en latín) o *Apocalipsis de Moisés* (en griego) presenta a Adán como un pecador y un exaltado. Algunos temas tocan sólo tangencialmente al texto bíblico: el arrepentimiento de Adán y Eva y la caída de Satán (Vida 1-17), la subida de Adán al paraíso (Vida 25-29), la muerte y sepultura de Adán y Eva (ApMoisés 31-43), etc. Otros temas son típicos del midrás haggádico relativo a Gn 1-5.

El *Testamento de Abrahán* no recoge material alguno del AT, salvo las obvias referencias al protagonista contenidas en el Génesis. La obra no contiene en realidad un testamento del patriarca; la propia Biblia no menciona que Abrahán hiciera testamento. La acción se localiza en el lecho de muerte de Abrahán, pero se echa en falta la descripción de la escena de la muerte, para que pueda atribuirse con propiedad esta obra al género de los testamentos. Más que la forma literaria, son el contenido y la relación con los Testamentos de Isaac y Jacob los que confieren a esta obra el aspecto de un testamento. Muestra, por otra parte, trazos de humor y de parodia; presenta a Abrahán como un patriarca que se resiste a morir y cuyo excesivo celo en castigar a los pecadores se convierte en un pecado del propio patriarca. El mensaje que se desprende de la obra es el de que a Dios le agrada más la misericordia que la severidad, sin hacer distinción entre judío y gentil.

La estructura, los personajes y numerosos detalles de la novela *José y Asenet* están tomados del Génesis y, en particular, de la historia de José. Sin embargo, por su género literario, esta obra se aproxima más a las novelas griegas y latinas. Ha sido adscrita también a la novela sapiencial judía, dentro de una tradición en la que se incluyen obras como *Ahikar,* Tobías y Dn 1-6.

Es de advertir que el vocabulario y la fraseología de esta obra encuentran paralelo en la versión de los LXX, de la que toma en ocasiones préstamos evidentes. Las citas literales son escasas y sería interesante saber en qué medida las desviaciones respecto al texto de LXX provienen de formas textuales diferentes.

2) Reescrituras de la historiografía bíblica: *1 Esdras, Antigüedades bíblicas, Martirio de Isaías, Paralipómenos de Jeremías*

En este apartado se encuadran obras que imitan la historiografía deuteronomista y cronista, como son *1 Esdras (griego),* las *Antigüedades bíblicas,* el *Martirio de Isaías* y los *Paralipómenos de Jeremías.* Estas dos últimas se refieren a figuras proféticas. Con este tipo de escritos se ha de relacionar también la obra de F. Josefo *Antigüedades judías.*

Las ediciones modernas de LXX ofrecen la obra conocida como *1 Esdras* (Esdras A), cuya versión latina antigua aparece en la Vulgata Sixtoclementina como *3 Esdras.* Su texto corresponde al de 2 Cr 35-36, seguido del libro canónico de Esdras (en diferente orden), y de los caps. 7-8 de Nehemías. Josefo seguía este texto y los primeros Padres le reconocían seguramente valor canónico. *1 Esdras* no es una versión libre del TM, como se solía pensar. Hoy se piensa más bien que se trata de la versión griega original de una edición hebrea de los libros de Esdras-Nehemías, diferente de la transmitida en el TM (cf. fenómenos editoriales similares en pp. 415-426). Excepto el relato de 3,1-5,6 sobre los tres pajes judíos en la corte persa de Darío, no contiene apenas nada que no se encuentre también en los libros de Esdras-Nehemías conforme al TM. El relato sobre el triunfo de un sabio judío en la corte persa encuentra paralelo en Dn 1-6.

El libro de las *Antigüedades bíblicas* del Pseudo-Filón, escrito hacia el año 70 d.C. o poco antes de esta fecha, es una especie de midrás haggádico sobre datos del Pentateuco y de los libros históricos hasta el episodio de la muerte de Saúl. Ofrece también referencias sueltas a los libros de Isaías, Jeremías y Salmos. Contiene desarrollos interpretativos típicos, añadiendo detalles que el texto bíblico no conocía: p. ej., el nombre de la hija de Jefté, Seila (Jue 11,30-40) y el texto del lamento que ella entona (cf. 40,5).

El Pseudo-Filón pudo tomar como modelo el libro de las Crónicas, cuyo influjo se revela en la mezcla de genealogías, relatos breves, discursos, oraciones y suplementos a las narraciones bíblicas, así como en el interés por todo lo relativo a cifras y números. Muestra afinidades con *4 Esdras* y *2 Baruc,* tanto en el lenguaje como en los motivos apocalípticos comunes; sin embargo, en las *Antigüedades bíblicas* se echa en falta toda una serie de ideas presentes en estos dos libros, como son el esquema histórico de los cuatro imperios y la idea de un reino mesiánico, que durará un tiempo determinado.

El *Martirio de Isaías* es la primera parte del libro de la *Ascensión de Isaías* (1,1-3,12 y 5,1-15). Constituye a la vez el material más antiguo de este libro. Se basa en 2 Re 20,16 - 21,18 y en 2 Cr 32,32 - 33,20. Narra, en forma de leyenda, el martirio de Isaías a manos de Manasés.

Ofrece puntos de contacto con la historia del Maestro de Justicia. Su origen es qumránico (Flusser) o está relacionado con un mundo de ideas similares a las expresadas en la literatura de Qumrán (Nickelsburg).

El libro de los *Paralipómenos de Jeremías* depende de una fuente común también a *2 Baruc*. Esta fuente reescribía la historia de los últimos días de Jerusalén antes de la destrucción de la ciudad en el año 587.

b) La Biblia explicada: *Pĕšārîm* de Profetas y Salmos

Bajo el epígrafe de «Biblia explicada» se inscribe un género de obras de características muy señaladas, denominadas *Pĕšārîm*. Desarrollan un tipo de interpretación llamado *Pēšer* («interpretación»). Ofrecen un comentario continuo, sección por sección, de algunos libros proféticos y del libro de los Salmos. La interpretación y, en ocasiones, las citas explícitas de los textos bíblicos vienen introducidas por fórmulas que suelen contener la palabra *Pēšer*, como, p. ej., la siguiente: «la interpretacion de ello concierne a X, quien/que...».

El sistema de interpretación seguido consiste en establecer algún tipo de relación entre la cita bíblica aludida y la historia actual de la comunidad judía que dio origen a tales obras. Así, p. ej., el Pešer de Habacuc supone que los oráculos de este profeta hablan de misterios (1QpHab 7,1-2.4), que se refieren a la historia de la comunidad (2,9-10; 7,1) y cuya interpretación ha sido revelada al Maestro de Justicia y a sus seguidores (7,4-5; 2,7-10).

El Maestro de Justicia se presenta como el intérprete autorizado de la Torah. El sentido de ésta es aquel que hace referencia a la comunidad fundada por el Maestro de Justicia. Los *Pĕšārîm* se relacionan por ello con los escritos apocalípticos, *1 Enoc*, *4 Esdras* y *2 Baruc*, a los que cabe designar como «profecía mediante interpretación» (Collins). Los *Pĕšārîm* se aproximan más al género apocalíptico del libro de Daniel que al género midrásico del rabinismo posterior. Sin embargo, en comparación con la interpretación mediante sueños, que aparece desarrollada en el libro de Daniel, la interpretación *pēšer* se atiene mucho más al comentario seguido del texto bíblico.

Los *Pĕšārîm* encontrados en Qumrán comentan textos de Isaías (3QpIs; 4QpIs^{a-e}), Oseas (4QpOs^{ab}), Miqueas (1QpMiq; 4QpMiq), Nahum (4QpNah), Habacuc (1QpHab), Sofonías (1QpSof; 4QpSof) y Salmos (1QpPs; 4QpPs^{ab}), además de varios fragmentos no identificados (4QpUnid=4Q172).

c) Desarrollos hímnicos

Los *cinco salmos apócrifos* se inspiran en los salmos bíblicos. El salmo 151A (11QPs^{a} 151) se inspira en 1 Sm 16,1-11; 17,14 y en 2 Sm 7,8, y el salmo 151B (11QPs^{a} 151) en 1 Sm 17,8-25 (cf. p. 300).

El rollo de los Himnos o *Hôdāyyôṯ* es el más deteriorado de los encontrados en la primera cueva de Qumrán. Sukenik reconstruyó 18 columnas, dejando 66 fragmentos sin identificar. H. Stegemann ha reconstruido el orden de las columnas, situando los 66 fragmentos en sus lugares respectivos. Se ha supuesto que el autor de estos himnos fue el Maestro de Justicia (Sukenik, Dupont-Sommer). El «Yo» que habla en estos himnos es una personalidad muy consciente de su misión («el portador de la revelación»). En el resto de los himnos el «Yo» está menos definido y puede referirse a cualquier miembro de la comunidad. Estos himnos están ambientados en el culto de la comunidad, ya sea en la liturgia diaria (Becker) o en los ritos de ingreso en la comunidad y de renovación anual de la alianza (Kuhn). No cabe adscribir una fecha determinada a estos himnos qumránicos.

Los *Salmos de Salomón* aparecen en época tardía en algunas listas cristianas del canon veterotestamentario. Constituyen una obra de carácter didáctico y polémico, escrita en Jerusalén a mediados del s. I a.C. La lengua original era el hebreo, aunque únicamente se ha conservado la traducción griega. Recoge dieciocho salmos.

La *Oración de Manasés* pretende ofrecer el texto de la oración mencionada en 2 Cr 33,11-13. Es significativo que algunas Biblias latinas ofrezcan tal texto justamente en este emplazamiento. Se trata de un salmo penitencial.

Cabe hacer referencia también también en este apartado a las *Oraciones helenísticas sinagogales y las Odas de Salomón.*

BIBLIOGRAFÍA

BERGER, K., *Das Buch der Jubiläen*, JSHRZ II/3, Gütersloh 1981.
BETZ, O., *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte*, Tübingen 1960.
BROWNLEE, W. H., *The Midrash Pesher of Habakkuk*, Missoula, Montana, 1979.
BURCHARD, Ch., *Joseph und Aseneth*, JSHRZ II/4, Gütersloh 1983.
CAZEAUX, J.-PERROT, C.-BOGAERT, P.-M., *Pseudo-Philon, Les Antiquités Bibliques*, Paris 1976.
COLLINS, J. J., «Jewish Apocalyptic against its Hellenistic Near Eastern Environment», *BASOR* 220 (1975) 27-36.
DELCOR, M., *Le Testament d'Abraham. Introduction, traduction du texte grec et commentaire de la recension grecque longue*, Leiden 1973.
DELLING, G., *Jüdische Lehre und Frömmigkeit in den Paralipomena Jeremiae*, Berlin 1967.
DIETZFELBINGER, Ch., *Pseudo-Philo: Antiquitates Biblicae (Liber Antiquitatum Biblicarum)*, JSHRZ II/2, Gütersloh 1975.
DIEZ MACHO, A., *Apócrifos del Antiguo Testamento*, tomo III, Madrid 1982.
ELLIGER, K., *Studien zum Habakkuk-Kommentar vom Toten Meer*, Tübingen 1953.
FITZMYER, J. A., *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I: A Commentary*, Roma 1971.

KISTER, M., «Newly -identified Fragments of the Book of Jubilees: Jub 23:21-23; 30,31», *RB* 12 (1987) 527-536.
STEGEMANN, H., «The Origins of the Temple Scroll», *Congress Volume Jerusalem 1986*, ed. J. A. Emerton, Leiden 1988, 235-256.
VANDERKAM, J. C., *Textual and Historical Studies in the Book of Jubilees*, Missoula, Montana, 1977.
WACHOLDER, B. Z., *The Dawn of Qumran. The Sectarian Torah and the Teacher of Righteousness*, Cincinnati 1983.
WILLSON, M. A.-WILSS, L., «Litterary Sources in the Temple Scroll», *HTR* 75 (1982) 275-288.
WISE, M. O., *A Critical Study of the Temple Scroll from Qumran Cave 11*, Chicago 1990.
YADIN, Y., *The Temple Scroll*, 3 vols., Jerusalem 1984.

d) Reescrituras apocalípticas: *1 Enoc, 4 Esdras, 2 Baruc, 3 Baruc*

Los manuscritos hallados en las cuevas de Qumrán han contribuido de modo decisivo a establecer una serie de datos relativos a los orígenes de la apocalíptica. Hoy es posible afirmar que, a partir del s. III a.C., existía ya una tradición de ideas apocalípticas. El movimiento social apocalíptico manifiesta su vitalidad en la creación de numerosos apocalipsis. El indicio más sobresaliente de ello es el hecho de que la obra más autorizada y representativa de esta corriente, el libro de Daniel, llegara a entrar en el canon bíblico, en una época en la que éste se encontraba ya prácticamente constituido.

Cabe distinguir cuatro períodos en la historia de la apocalíptica judía (Sacchi): hasta el año 200 a.C. (*Libro de los Vigilantes = 1 Enoc* 1-37, y *Libro astronómico = 1 Enoc* 72-82), del 200 al 100 a.C. (*Libro de los Sueños = 1 Enoc* 83-90, contemporáneo de Daniel), del 100 a.C. al 50 d.C. (*Epístola de Enoc = 1 Enoc* 91-105, *Libro de las parábolas = 1 Enoc* 38-71 y *Ascensión de Moisés*), y del 50 d.C. al 120 (*Apocalipsis de Sofonías, Apocalipsis siríaco de Baruc* y *4 Esdras*).

Se distinguen dos tipos de apocalipsis, uno cósmico y otro histórico. El primero es más antiguo que el segundo. Los apocalipsis de tipo cósmico no manifiestan todavía la esperanza escatológica y la concepción de la historia, que son características de los apocalipsis históricos.

Los *apocalipsis cósmicos* conocidos son el Libro de los Vigilantes, el Libro Astronómico y el libro de las Parábolas contenidos en *1 Enoc*, así como los libros *2 Enoc, 3 Baruc, Testamento de Abrahán, Testamento de Leví, Apocalipsis de Sofonías* y algunas obras desconocidas hasta el descubrimiento de los manuscritos del Mar Muerto, como *4QVisiones de Amram* y *4QNueva Jerusalén*.

Los *apocalipsis históricos* que nos han llegado son el libro canónico de Daniel, el *Apocalipsis de los Animales* (*1 Enoc* 85-90), el *Apocalipsis de las Semanas* (*1 Enoc* 93; 91,11-19), *4 Esdras, 2 Baruc, Jubileos* y otras obras, también desconocidas anteriormente: *4QPseudo Daniel, 4Q246, 4QPseudo Ezequiel* (Stone).

En el s. I a.C. los dos tipos de apocalipsis aparecen ya unidos en composiciones más amplias, que integran los dos géneros. Así, p. ej., el ms. 4QEn[c] recogía varias de las tradiciones enóquicas (*Libro de los Vigilantes, de los Gigantes, de los Sueños* y la *Epístola de Enoc*), que más tarde pasaron a integrar el libro de Enoc, tal como nos ha llegado en la versión etiópica del mismo.

Los apocalipsis más antiguos son anteriores a la crisis helenística y a las guerras macabeas. En consecuencia, no puede decirse que el tipo de apocalíptica más antigua sea fruto de una reacción contra el helemismo. El género literario apocalíptico, el Apocalipsis, es posiblemente el único género nuevo, creado en esta época final del período bíblico.

Los libros de *1 Enoc, 4 Esdras, 2 Baruc* y *3 Baruc* constituyen verdaderas interpretaciones de narraciones bíblicas, contadas de nuevo e incorporando a las mismas nuevos elementos, fundados con frecuencia en tradiciones ya existentes o en otras supuestas por el autor.

La literatura apocalíptica gira en torno al problema del mal, a cuyo alrededor se desarrollan otros munchos: la espera de un cambio repentino, la representación del fin como una catastrofe cósmica (pesimismo), la relación entre el tiempo final y la historia anterior del cosmos y de la humanidad (determinismo), la dependencia de la historia terrena respecto al mundo del más allá a través de un mundo intermedio, los seres angélicos buenos y malos, la restauración de un resto del pueblo tras la catástrofe (visión todavía no universalista), la discontinuidad entre este mundo malo y el futuro bueno (dualismo), un intermediario con funciones reales como realizador de la salvación futura (mesianismo), y la «gloria» como estado final de fusión entre la esfera terreste y la celeste. Toda esta conjunción de elementos da origen y vida a la apocalíptica (Koch).

1) El libro de *1 Enoc*

Este libro se compone de varios libros independientes.

El *Libro astronómico* o *Libro de los cursos de las luminarias celestes* (*1 Enoc* 72- 82). Es la parte más antigua de las que componen *1 Enoc.* Mezcla elementos astronómicos y geográficos con otros apocalípticos y de carácter moral. La parte más antigua, que circulaba ya por lo menos a finales del s. III a.C., está recogida en los caps. 72-78; 82,9-20 y 82,1-8. Los elementos astronómicos y geográficos se remontan a tradiciones de origen mesopotámico y se encuentran ahora insertadas en el contexto narrativo de una revelación: Enoc transmite a su hijo Matusalén las revelaciones recibidas de Uriel sobre el sol, la luna, las estrellas, los vientos, los puntos cardinales y la órbita celeste. La parte más antigua incluía también un calendario de 364 días (VanderKam). Aun cuando esta sección más antigua no pueda ser calificada todavía como verdadero apocalipsis, contenía suficientes elementos de carácter apocalíp-

tico como para que más tarde, a través del añadido de los caps. 80-81, se convirtiera en un auténtico apocalipsis.

El *Libro de los Vigilantes* (*1 Enoc* 1-36). Constituye todo un desarrollo de Gn 6,1-4. Los mss. 4QEn[ab] del s. II a.C. sólo contenían al parecer los caps. 1-36 de *1 Enoc*. La parte más antigua de esta sección se encuentra en los caps. 6-11, en los que Enoc todavía no aparece citado. El hecho de que el *Libro de los Vigilantes* fuera conocido por el autor del libro de *Jubileos* prueba que su origen es anterior a la segunda mitad del s. II a.C. La ortografía de los manuscritos obliga a remontar la fecha de composición a finales de la época del s. III a.C. (Milik). Este dato prueba que los apocalipsis de tipo cósmico son anteriores a los de tipo histórico y que en general la apocalíptica es anterior y, por lo mismo, independiente respecto a la crisis helenística.

El *Libro de los Sueños* (*1 Enoc* 83-90). Los mss. 4QEn[cde] que contienen esta sección de *1 Enoc* proceden de los años 150-125 a.C. El libro fue compuesto en el período que media entre el comienzo de las guerras macabeas y la muerte de Judas Macabeo. Tuvo origen en ambientes hasídicos o pietistas, partidarios de la revuelta macabea, o procede tal vez más bien del grupo de Qumrán, a cuya formación se alude en 90,6-7 (Dimant). El contenido trata de dos sueños o visiones de Enoc: el primero, no conservado, se refiere al diluvio; el segundo cuenta la historia de la humanidad desde el primer hombre hasta los últimos tiempos, sirviéndose para ello de representaciones y de símbolos de animales.

La *Epístola de Enoc* (*1 Enoc* 91-105). Los mss. 4QEn[cg] han conservado restos de esta obra. Los setenta períodos en los que el *Libro de los Sueños* dividía la historia aparecen convertidos aquí en un ciclo de diez «semanas de años», las siete primeras semanas referidas a la historia de la humanidad y las tres últimas al tiempo escatológico. Este esquema combina otros dos, uno de 70 multiplicado por 7 y otro de 10 multiplicado por 49, ambos conocidos por fragmentos inéditos de Qumrán. Este conjunto forma el *Apocalipsis de las semanas* (caps. 91-93), obra también de época anterior a la crisis helenística como las señaladas anteriormente.

Así, pues, disponemos de un cuerpo de escritos enóquicos, cuya composición es posible fechar medio siglo antes de la revuelta macabea y antes de que fuera compuesto el apocalipsis canónico de Daniel. Se trata de los apocalipsis que pueden ser considerados más antiguos, el *Libro astronómico* y el *Libro de los Vigilantes*, y del *Apocalipsis de las Semanas*, que no hace alusión a la profanación del Templo por Antíoco Epífanes. Este apocalipsis está insertado en la *Epístola de Enoc* y pudo formar parte de ella desde un principio. La misma Epístola, dado su carácter polémico en contra de la idolatría, puede proceder muy bien de una época anterior a la crisis macabea.

2) *4 Esdras*

El libro conocido en la Vulgata como 4 Esdras se ha conservado únicamente en versión latina. El original hebreo o arameo se ha perdido, como también la versión griega. La obra se compone de tres secciones independientes. La primera (1-2) y la tercera (15-16) son obras cristianas. La segunda (3-14) es el *Apocalipsis de Esdras*, conocido generalmente como 4 Esdras. Se trata de una obra judía de los años 90-120 d.C. Contiene seis escenas con diálogos y visiones. La visión sexta (cap. 13) ofrece semejanzas con la descripción del Hijo del Hombre en 1 Enoc. En la visión séptima (cap. 14) se indica a Esdras que ponga por escrito los 24 libros de la Escritura y los 70 libros ocultos, tras de lo cual Esdras es arrebatado al cielo.

3) *2 Baruc* y *3 Baruc*

La tradición pseudoepígrafa puesta a nombre de Baruc recoge dos obras de gran importancia.

La obra conocida como *2 Baruc* o *Apocalipsis siríaco de Baruc*, era conocida a través de un único manuscrito de la versión siríaca, realizada sobre una traducción griega perdida. Bogaert considera que la lengua original era el griego. Constituye un apocalipsis judío compuesto entre los años 95 y 120 d.C. La carta a los exiliados recogida en los caps. 78-87 adquirió estatuto canónico entre los cristianos sirios; ello explica el que se hayan conservado 36 copias de la misma.

4 Esdras y *2 Baruc* nos ofrecen la reacción judía ante la conquista de Jerusalén por los romanos, al igual que el libro del Apocalipsis representa la reacción cristiana ante los mismos acontecimientos. *4 Esdras* (3,1-2) aprovecha el marco de la historia sobre la destrucción de Jerusalén por los babilonios para referirse a la destrucción de la ciudad a manos de los romanos. Lo mismo sucede en *2 Baruc* 6,1-2.

La obra designada como *3 Baruc* o *Apocalipsis griego de Baruc*, fue compuesta en griego, tal vez en Egipto, entre los años 70 y 150 d.C. Más tarde se introdujeron en su texto varias interpolaciones cristianas. Presenta puntos de contacto con *2 Enoc* y con *Paralipómenos de Jeremías*.

BIBLIOGRAFÍA

BLACK, M., *The Book of Enoch or I Enoch. A new English Edition with Commentary and Textual Notes*, Leiden 1985.

BOGAERT, P.-M., *Apocalypse de Baruch*, Paris 1969.

DIEZ MACHO, A., *Apócrifos del Antiguo Testamento*, tomo IV *Ciclo de Enoc*, Madrid 1984.

GARCÍA MARTÍNEZ, F., «Estudios qumránicos 1975-1985: panorama crítico (I)», *EstBib* 45 (1987) 125-206.

GARCÍA MARTÍNEZ, F., «La Apocalíptica y Qumrán», *II Simposio Bíblico Español*, eds. V. Collado-Bertomeu y V. Vilar-Hueso, Valencia-Córdoba 1987, 603-614.
HOLLANDER, H. W.-DE JONGE, M., *The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Commentary*, Leiden 1985.
KOCH, K.-SCHMIDT, J. M. (eds.), *Apokalyptik, Darmstadt* 1982.
MILIK, J. T., *The Books of Enoch, Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*, Oxford 1976.
SACCHI, P., «Il 'Libro dei Vigilanti' e l'apocalittica», *Henoch 1* (1979) 42-92.
SCHREINER, J., *Das 4. Buch Esra*, JSHRZ V/4, Gütersloh 1981.
STONE, M. E., *Scriptures, Sects and Visions. A Profile of Judaism from Ezra to the Jewish Revolts*, Oxford 1980.
STONE, M., «Apocalyptic Literature», *Jewish Writings of the Second Temple Period*, ed. M. Stone, COINT II/2 (Assen 1984) 383-441.
UHLIG, S., *Das äthiopische Henochbuch*, JSHRZ V/6, Gütersloh 1984.
VAN DER HORST, P. W., *The Sentences of Pseudo-Phocylides with Introduction and Commentary*, Leiden 1978.
VANDERKAM, J. C., *Enoch and the Growth of Apocalyptic Tradition*, Washington 1984.
VERMES, G., *Scripture and Tradition in Judaism: Haggadic Studies*, Leiden 1961.

Bibliografía general sobre la literatura apócrifa

ATTRIDGE, H. W., *The Interpretation of Biblical History in the «Antiquitates Judaicae» of Flavius Josephus*, Missoula, Montana, 1976.
CAQUOT, A. (ed.), *La littérature intertestamentaire. Colloque de Strasbourg (17-19 octobre 1983)*, Paris 1985.
CHARLESWORTH, J. H., *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2 vols., Garden City, New York, 1985.
DE JONGE, M., *Outside the Old Testament*, Cambridge 1985.
DENIS, A.-M., *Introduction aux Pseudépigraphes grecs d'Ancien Testament*, Leiden 1970.
DIEZ MACHO, A., *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Madrid 1982 (aparecidos cinco volúmenes).
DUPONT-SOMMER, A. *et al.*, *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Paris 1987.
FRITZSCHE, O. F., *Libri apocryphi Veteris Testamenti graece*, Lipsiae 1871.
FLUSSER, D., «The Apocryphal Book of Ascensio Isaiae and the Dead Sea Sect», *IEJ* (1953) 30-47.
FRANXMAN, Th. W., *Genesis and the «Jewish Antiquities» of Flavius Josephus*, Roma 1979.
GARCÍA MARTÍNEZ, F., «Estudios qumránicos 1975-1985: panorama crítico», *EstBib* 45 (1987) 361-402.
KAUTSCH, E., *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Tübingen 1900.
MAIER, J.-SCHREINER, J. (eds.), *Literatur und Religion des Frühjudentums. Eine Einführung*, Würzburg 1973.
MAIER, J., *Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels*, Würzburg 1990.
NICKELSBURG, G. W. E., *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah*, Philadelphia 1981.

NICKELSBURG, G. W. E., «Stories of Biblical and Early Post-Biblical Times», *Jewish Writings of the Second Temple Period*, Philadelphia 1984, 33-87.
RIESSLER, P., *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Heidelberg 1928, 2.ª ed. 1966.
ROST, L., *Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen einschliesslich der grossen Qumran-Handschriften*, Heidelberg 1971.
TURDENAU, E., *Apocryphes slaves et roumains de l'Ancien Testament*, Leiden 1981.
UBIGLI, L. R., «Gli apocrifi (o pseudepigrafi) dell'Antico Testamento. Bibliografia 1979-1989», *Henoch* 12 (1990) 259-322.

Ediciones de los textos en griego

AVIGAD, N.-YADIN, Y., *A Genesis Apocryphon*, Jerusalem 1956.
BECKER, J., *Die Testamente der zwölf Patriarchen*, JSHRZ III/1, Gütersloh 1974.
BLACK, M., *Apocalypsis Henochi graece*, y DENIS, A.-M., *Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt graeca*, Leiden 1970.
BROCK, S. P., *Testamentum Iobi*, y PICARD, J.-C., *Apolypsis Baruchi graece*, Leiden 1967.
DE JONGE, M., *The Testaments of the Twelve Patriachs. A Critical Edition of the Greek Text*, Leiden 1978.
DENIS, A.-M., *Introduction aux pseudépigraphes grecs d'ancien Testament*, Leiden 1970.
HAMMERSHAIMB, E., *Das Martyrium Jesajas*, y MEISNER, N., *Aristeasbrief*, JSHRZ II/1, Gütersloh 1973.
HARRINGTON, D. J. *et al.*, *Pseudo-Philon. Les Antiquités bibliques*, 2 vols., Paris 1976.
HARRINGTON, D. J., *The Hebrew Fragments of Pseudo-Philo's «Liber antiquitatum biblicarum» Preserved in the Chronicles of Jeraḥmeel*, Missoula MT 1974.
KRAFT, R. A.-PURINTUN, A.-E., *Paraleipomena Jeremiou*, Missoula MT 1972.
KLAUCK, H.-J., 4. *Makkabäerbuch*, JSHRZ III/6, Gütersloh 1989.
POHLMANN, K.-F., 3. *Esra-Buch*, JSHRZ I/5, Gütersloh 1980.
SCHECHTER, A. (ed.), *Fragments of a Zadokite Work*, 2 vols., Cambridge 1910, reprinted 1970.
STONE, M. E., *The Testament of Abraham: The Greek Recensions*, Missoula MT 1972.
WAHL, O. (ed.), *Apocalypsis Esdrae. Apocalypsis Sedrach. Visio Beati Esdrae*, Leiden 1977.
WALTER, N., *Fragmente jüdisch-hellenistischer Historiker*, JSHRZ I/2, Gütersloh 1976.

2

HISTORIA SOCIAL DEL CANON DE LOS LIBROS BÍBLICOS

I. INTRODUCCIÓN

La historia de toda literatura y, en particular, de la literatura bíblica está ligada estrechamente a la historia social del pueblo o de los grupos sociales en los que aquella literatura tiene origen y se transmite a lo largo de los siglos.

La historia social de la Biblia abarca un amplio campo de estudio, desde el estudio del ambiente social (*Sitz im Leben*) en el que se originaron y transmitieron las diversas piezas literarias que componen la Biblia, hasta el estudio de la relación que cada libro canónico o apócrifo pueda tener con los diferentes grupos socio-religiosos del judaísmo helenístico. Este segundo es el que aquí nos interesa.

El judaísmo de la época helenística conoció un amplio espectro de grupos socio-religiosos: samaritanos, saduceos, fariseos, esenios, helenistas y otros varios, más o menos relacionados con los anteriores, a los que se añadieron más tarde los diferentes grupos judeo-cristianos. Al igual que sucede más tarde en el cristianismo, la Biblia era al mismo tiempo el punto de unión y de discordia entre todos ellos. Las disensiones podían alcanzar a la amplitud del canon reconocido, al texto utilizado en cada libro y a la perspectiva de interpretación del conjunto de la Biblia. Estas diferencias cristalizaban a la postre en diferentes modos de concebir y de hacer realidad el judaísmo.

La exposición parte del grupo que ofrece una concepción más estrecha del canon bíblico y de las condiciones de pertenencia al «verdadero Israel», es decir, el grupo samaritano. Concluye con la referencia a los grupos que muestran una concepción más ancha y abierta: los movimientos apocalípticos y las corrientes helenizantes, y, en relación con éstos, el grupo de los judeo-cristianos.

Es preciso dirigir la atención primeramente a dos cuestiones previas. La primera se refiere a los criterios que permiten adscribir los escritos apócrifos a uno u otro de los diversos grupos judíos de esta

época, la segunda a la relación existente entre la literatura judía, canónica y apócrifa, y las corrientes ideológicas, que dieron vida al judaísmo postexílico.

1. *Adscripción de los libros apócrifos a los diferentes grupos judíos*

Resulta difícil determinar la autoría de las obras «pseudoepígrafas», que por definición ocultan la personalidad de su autor o autores. A comienzos de este siglo se intentó asignar a cada escrito apócrifo un autor fariseo, saduceo o esenio. Los celotas y helenistas no contaban para ello, pues no habían sido en realidad grupos independientes, sino más bien grupos relacionados con los anteriores.

Para asignar una obra a un autor saduceo, fariseo o esenio se utilizaba un *criterio temático*: la presencia en una obra de doctrinas típicas de saduceos, fariseos o esenios era el elemento determinante para establecer la autoría de la obra. Las diferencias doctrinales que separaban a estas tres «escuelas», utilizadas para aquella clasificación, eran las siguientes: los saduceos negaban la existencia de los ángeles, la resurrección de los muertos y un posible juicio personal; rechazaban la tradición oral elaborada por los fariseos, y mantenían opiniones propias respecto a determinadas normas relativas a abluciones y sacrificios. Los tres grupos divergían entre sí en una cuestión tan importante como era la del calendario que debía regir todos los órdenes de la vida y en particular el culto y las fiestas. En el campo de la teodicea y de la ética, los esenios ponían un mayor acento en la soberanía divina y los saduceos, por el contrario, en la responsabilidad humana, mientras que los fariseos buscaban una vía media entre ambos (Le Moyne).

Utilizando como criterio estas diferencias, cabe todavía intentar asignar a cada libro apócrifo una autoría saducea, farisea o esenia, aunque las atribuciones no pasan de ser hipótesis de difícil verificación.

Los *escritos más antiguos, anteriores a la aparición de los tres grupos,* muestran tendencias antisaduceas. Entre ellos figuran los libros de Tobías, Eclesiástico, los libros primero y tercero de *1 Enoc,* y también la versión de los LXX; ésta introduce alusiones a los ángeles en pasajes en los que el texto hebreo y el samaritano no los mencionan (Gn 6,2; Ex 4,24; Dt 32,8.43; 33,2). El Eclesiástico es un libro protofariseo, como también lo es la versión griega del Pentateuco, cuyo texto presta apoyo a la fecha asignada por los fariseos a la presentación de la primera gavilla y a la fiesta de Pentecostés (Lv 23,11.16). Los libros primero y tercero de *1 Enoc* son protoesenios.

Entre los *escritos del período posterior, en el que conviven los tres grupos,* los libros *1 Esdras* y *2 Esdras (4 Ezra)* muestran tendencias no saduceas; el libro de Judit es probablemente fariseo; parecen serlo también los libros de la Sabiduría, que sigue un calendario lunar en 7,2, 1 Macabeos y 3 Macabeos.

El libro *2 Esdras,* como también las *Parábolas de Enoc* (*1 Enoc* 37-71) y la *Asunción de Moisés,* ofrecen a un tiempo características esenias y fariseas.

Los restantes libros pseudoepígrafos son no-saduceos. *Jubileos* es esenio (calendario esenio en 2,9; 6,30-32.36-38), como también lo son los libros cuarto y quinto de *1 Enoc.*

2 Baruc puede ser obra puramente farisea. Los *Salmos de Salomón* y también la *Carta de Aristeas* tienen un probable origen fariseo. Los *Oráculos Sibilinos* pueden tener el mismo origen. Las *Antigüedades bíblicas* muestran características fariseas.

Los *escritos de la comunidad de Qumrán* son esenios. Por lo que se refiere a los escritores helenísticos cabe señalar, por vía negativa, que el trágico Ezequiel y Eupólemo no eran autores saduceos.

2. *Literatura y corrientes sociales judías en la época persa y helenística*

Los escritos judíos canónicos y no canónicos posteriores al exilio pueden ser clasificados en dos grandes grupos, según reflejen una u otra de las tendencias ideológicas y corrientes sociales del judaísmo nacido tras el Exilio. A estos efectos la distinción entre libros canónicos y apócrifos resulta totalmente inadecuada. La clasificación propuesta no puede menos de tener también una cierta dosis de subjetividad, pero puede resultar al menos orientativa y puede servir de introducción al desarrollo posterior.

Una serie de escritos proceden de *círculos hierocráticos,* preocupados por la continuidad de las instituciones y por la salvaguarda de la doctrina tradicional. Su idea de la amplitud del canon tiende a ser reducida y cerrada. Otros escritos son obra de *visionarios,* para quienes la experiencia del Exilio era la prueba fehaciente de que Yahvé rechazaba definitivamente las estructuras e instituciones del antiguo Israel, del anterior período monárquico; para estos visionarios no cabía sino esperar la llegada de un nuevo orden de cosas. Su idea de la extensión del canon tiende a ser abierta y amplia.

La primera tendencia, continuista y tradicional, aparece reflejada en la teología deuteronomística, el libro de Ezequiel, la edición sacerdotal del Pentateuco y la obra del Cronista.

La segunda tendencia encuentra antecedentes en la escatología de los profetas de los ss. VIII y VII, en Jeremías, y en el segundo Isaías. A finales del s. VI y a lo largo del s. V el partido sadoquita, aliado con el imperio persa, se impuso sobre los profetas visionarios. El empuje de las misiones de Esdras y de Nehemías, cuyo propósito era afianzar la Torah y las estructuras hierocráticas, arrinconó aquella corriente, cuya perspectiva crítica no deja de manifestarse, sin embargo, en obras como las de Malaquías, Joel, Is 24 y 27, Zac 9-14, y Ez 38-39.

En épocas posteriores la primera corriente está representada, con

las lógicas diferencias en cada caso, por el libro de Ben Sira, 1 Macabeos, Sabiduría, los *Oráculos Sibilinos,* los añadidos griegos al Libro de Ester, Tobías, la novela de *José y Asenet,* y 3 Macabeos. Las obras que se pueden asignar a la segunda corriente crítica, también con diferencias obvias entre las mismas, proceden en su mayoría de los ss. II y I a.C. Se trata de *Jubileos, 1 Enoc, Testamento de Leví,* y el *Rollo del Templo.* Los esenios tomaron del Segundo Isaías las metáforas de la nueva creación, del nuevo éxodo y del conflicto cósmico y las aplicaron a su idea de una renovación universal y de una restauración definitiva de Israel.

La apocalíptica es fruto en gran medida de esta tensión entre las dos tendencias del judaísmo postexílico, hierocrática y visionaria (Hanson).

II. EL CANON DE LOS SAMARITANOS

La respuesta a la pregunta sobre quiénes eran los samaritanos y cómo llegaron a serlo pasa por la respuesta a la cuestión de cuál era la Biblia de los samaritanos y cómo se formó el Pentateuco samaritano.

Esta cuestión sobre el Pentateuco samaritano, más que aquellas sobre la historia de los samaritanos, fue precisamente la que más preocupó a los estudiosos desde el momento en el que se tuvo noticia de la existencia del Pentateuco samaritano. En el año 1616 Pietro della Valle se hizo en Damasco con una copia de este Pentateuco, que fue dada a conocer en Occidente a través de las políglotas de París y de Londres (cf. p. 280). Fueron muchos entonces los que pensaron que el texto del nuevo Pentateuco era más fiel al original de la Biblia que no el texto conocido a través de las copias hebreas medievales. El texto samaritano presenta unos 6000 casos en los que difiere del texto reproducido en las ediciones modernas de la Biblia hebrea, basadas en estos manuscritos medievales. Se trata por lo general de variantes carentes de valor, pero son muy significativas las 1900 variantes que comparte con el texto de la versión de los LXX en contra del hebreo masorético (cf. p. 309).

Las dos cuestiones, origen y carácter del samaritanismo y del Pentateuco samaritano, están tan imbricadas que no resulta fácil ni aconsejable tratarlas por separado. Ello permite comprender que el samaritanismo es una variante más del judaísmo, cuya característica distintiva parece ser una especie de principio de la «sola Torah».

1. *Origen del Pentateuco samaritano y cisma de los samaritanos*

La cuestión del origen de los samaritanos ha tenido desde los tiempos antiguos hasta no hace muchos años tres respuestas diferentes: la de los propios samaritanos, la de los rabinos judíos, contraria a la primera, y una tercera respuesta que ofrece el historiador F. Josefo.

a) El punto de vista de los samaritanos. Los samaritanos remontan sus orígenes a las tribus de la Casa de José, Efraín y Manasés. Se consideran también descendientes de los sacerdotes levíticos. Desde el momento de la entrada de los israelitas en Canaán esta dinastía sacerdotal no dejó de vivir permanentemente en Siquén, la capital del reino de Israel, situada al pie del monte Garizín, sobre el que se alzaba el templo de los samaritanos. Éstos se consideraban a sí mismos como el «verdadero Israel», los únicos descendientes del pueblo de Israel que habían conservado fielmente la Torah de Moisés, es decir, la ley establecida por Josué en Siquén (Jos 24).

Los samaritanos tachaban a los judíos de herejes y cismáticos. Al remontar sus orígenes a la época de los Jueces, remontaban también el cisma judío al s. XI a.C., cuando el sacerdote Elí estableció en Silo un santuario rival del templo de Siquén. A esta acción cismática siguieron otras no menos importantes: el establecimiento de un templo en Jerusalén y la introducción de una versión falsificada de la Torah, que silenciaba todo lo referente a Siquén y al Garizín. Los personajes más denostados por los samaritanos eran, en consecuencia, el sacerdote Elí, promotor del cisma de Silo, el rey Salomón, constructor del templo de Jerusalén, y el escriba Esdras, falsificador del texto de la Torah.

Esta visión de la historia samaritana, escrita por y para samaritanos, es la que ofrece el libro *Sēper Hayyāmîm* o Crónicas samaritanas (McDonald). El valor histórico de estas Crónicas es muy problemático. Se trata probablemente de una falsificación llevada a cabo en el siglo pasado, aunque no deje de estar basada en documentos antiguos.

b) El punto de vista de los rabinos. La tradición rabínica judía daba una versión muy diferente de la historia de los samaritanos. Estos descendían de una población mixta, que los asirios, tras la destrucción de Samaría en el año 722, habían transferido desde Siria al territorio del reino de Israel. Los rabinos designaban a los samaritanos con el nombre de *kûtim,* considerándolos originarios de una ciudad de Mesopotamia llamada Kuta.

Los rabinos fundaban esta explicación en el pasaje de 2 Re 17,24-41, que alude a los citados acontecimientos y al origen pagano de la población, «yahvistizada» sólo a medias, de la que proceden los samaritanos. El pasaje del libro de los Reyes no permite extraer, sin embargo, la conclusión de que los samaritanos descendían de una población mestiza en lo étnico y sincretista en lo religioso, consecuencia de una repoblación efectuada en tiempo de los asirios. Ésta es una afirmación que los rabinos añaden por su cuenta sin aportar prueba alguna.

c) El punto de vista de F. Josefo. F. Josefo atribuye el cisma samaritano a un conflicto entre judíos. Algunos sacerdotes de Jerusalén se pasaron a los samaritanos y establecieron en el monte Garizín un templo rival del de Jerusalén. Esta deserción de sacerdotes judíos, pasados a las filas de los samaritanos, tuvo lugar cuando los dirigientes judíos de Jerusalén se opusieron al matrimonio entre Manasés, hermano de Yaddua, sumo sacerdote de Jerusalén, y Nicaso, hija de Sanballat, gobernador de Samaría. Según F. Josefo estos acontecimientos sucedieron en tiempos de Alejandro Magno, quien concedió a Sanballat el privilegio de establecer un templo en el monte Garizín.

El testimonio de Josefo ofrece serias dificultades. La primera es la de hacer de Sanballat un contemporáneo de Alejandro, cuando el único samaritano conocido (hasta fechas recientes) de nombre Sanballat era coetáneo de Nehemías (s. V a.C.). Por otra parte, la narración de Josefo sobre la negativa de los dirigentes judíos a permitir el proyectado matrimonio entre miembros de las dinastías gobernantes de Jerusalén y de Samaría, muestra demasiadas coincidencias con otro recogido en el libro de Nehemías (13,18). Este relato no dice, sin embargo, que la oposición al matrimonio entre miembros de las dinastías judía y samaritana fuera el motivo que dio lugar al cisma samaritano.

Numerosos historiadores consideraban que Josefo se refería a un cisma acaecido en la época persa y no en el período griego; otros se atenían al testimonio de Josefo, que sitúa estos hechos en época griega (Rowley). El testimonio de Josefo ha dado lugar a dos teorías diferentes sobre la época en la que se produjo el cisma samaritano: en el período persa o en los años que siguieron a la aparición de Alejandro en Palestina. Cabe incluso una tercera hipótesis: el cisma ocurrió en la época persa, pero la construcción del templo samaritano, verdadera expresión del cisma, se llevó a cabo en la época griega.

d) El punto de vista de la investigación actual. Los descubrimientos recientes permiten diseñar un panorama de la historia de los samaritanos mucho más complejo que el conocido hasta hace poco.

El primer hallazgo y el más importante para reconstruir esta historia se refiere precisamente al *texto del Pentateuco samaritano.*

Una de las grandes sorpresas causadas por el descubrimiento de los manuscritos del Mar Muerto ha sido el comprobar que el texto de algunos manuscritos qumránicos es muy similar al del Pentateuco samaritano. Todos ellos se remontan a una misma tradición textual «palestina» (cf. p. 311), que se caracteriza por la frecuente armonización y ampliación del texto. Por otra parte, el Pentateuco samaritano no deja de mostrar también evidentes coincidencias con el texto hebreo masorético. Ello obliga a suponer que el editor del texto samaritano utilizó un texto perteneciente a la tradición protomasorética («babilónica», según Cross). Tal coincidencia entre el texto samaritano y el texto judío protomasorético no pudo producirse en un momento posterior al cisma entre samaritanos y judíos, cuando dejaron de existir contactos entre los mismos. Por otra parte, la ortografía del Pentateuco samaritano se caracteriza por el uso frecuente de *matres lectionis,* una forma de ortografía propia de la época asmonea. En esta misma época el tipo de escritura samaritana comenzó a diferenciarse de la paleohebrea, con la que está emparentada.

En consecuencia, los datos textuales, paleográficos y ortográficos de los que se dispone, indican que la edición y promulgación del Pentateuco samaritano no pudo ser anterior al período asmoneo, es decir, a la segunda mitad del s. II a.C. (Cross, Skehan, Purvis).

Esta conclusión sobre el origen del Pentateuco samaritano arrastra consigo otra relativa al origen del *cisma samaritano.* Se abre la posibilidad de que el cisma samaritano hubiera tenido lugar bien entrada la época griega, y no ya en los primeros tiempos de la época helenística.

Los hallazgos arqueológicos han venido a confirmar esta datación tardía del cisma samaritano. En primer lugar, las excavaciones de Tell Balatah (antigua Siquén) demuestran que la ciudad de Siquén, tras un período de casi completo abandono durante la época persa, recobró a comienzos del período griego su antigua importancia. Por otra parte, las excavaciones de Tell-er-Ras (Garizín) prueban que la construcción del templo sobre la roca del Garizín fue realizada en el período helenístico. Finalmente, los papiros descubiertos en Wadi-Daliyeh han dado a conocer que, además del Sanballat ya conocido y coetáneo de Nehemías (Sanballat I), existió otro Sanballat (II), el cual bien pudo ser el abuelo del Sanballat (III) contemporáneo de Alejandro (Cross, Klein). Estos papiros han venido a probar que la dinastía samaritana practicaba el sistema de la paponimia (imposición al nieto del nombre del abuelo), lo que ha permitido establecer una secuencia de gobernadores samaritanos. Ello favorece la aceptación del testimonio de Josefo, de que el templo del Garizín fue construido por un Sanballat (III) en tiempos de Alejandro.

Los datos expuestos permiten diseñar una *historia de los samaritanos* en varias etapas.

A comienzos del período griego los macedonios despojaron a la nobleza de Samaría de todo poder político. Reconstruyeron y repoblaron la ciudad de Siquén. Las relaciones entre Samaría y Jerusalén siguieron siendo hostiles, como lo habían sido en los siglos anteriores. Los samaritanos construyeron por entonces un templo a Yahvé, pero al mismo tiempo daban culto también a Nergal (posiblemente una divinidad de Kuta). Esta construcción responde a una especie de ley histórica, según la cual la creación de una colonia griega solía tener como consecuencia el que la población autóctona reactivara el culto en un antiguo santuario ancestral, como símbolo de unidad y de identidad del pueblo (Bickerman).

No hay datos que permitan afirmar, como hace Josefo, que los sacerdotes de Samaría descendieran de sacerdotes judíos, que habían roto con el templo de Jerusalén. El sacerdocio samaritano tenía su propia genealogía, independiente de la de Jerusalén. Por otra parte, la construcción del templo en el Garizín no significaba necesariamente una ruptura religiosa con Jerusalén. Templos judíos similares existían en otros lugares: los Tobíadas tenían un templo en Transjordania y el sumo sacerdote Onías IV, expulsado de Jerusalén, había establecido un templo en Leontópolis (Egipto).

Las relaciones entre samaritanos y judíos fueron empeorando hasta el punto de que *en el año 128 a.C. Juan Hircano destruye el templo del Garizín* y en el 107 la ciudad de Siquén. Estos hechos estuvieron determinados por múltiples factores: las tensiones creadas por las alianzas de unos y de otros con Ptolomeos o Seléucidas, el resentimiento de los judíos contra los samaritanos por el hecho de que éstos hubieran aceptado el helenismo de Antíoco y no se hubieran enfrentado a éste como hicieron los Macabeos, las hostilidades entre samaritanos y judíos en las respectivas comunidades de la diáspora en Egipto bajo Ptolomeo VI Filopátor (180-145) y, finalmente, la política expansionista de los Macabeos y en particular de Juan Hircano.

En este contexto histórico, *la edición del Pentateuco samaritano* constituyó la reacción samaritana frente a los ataques de los judíos, que culminaron con la destrucción del Templo del Garizín. Los dos pilares del judaísmo, Torah y Templo, eran también las instituciones básicas del samaritanismo como variante del judaísmo. Los samaritanos no estaban dispuestos a someterse a los asmoneos; habían sido siempre independientes de Jerusalén y estaban dispuestos a seguir siéndolo, convencidos de ser los únicos transmisores de la letra y del espíritu de la la ley mosaica. Por ello, cuando los samaritanos vieron su Templo destruido por los judíos, enarbolaron la bandera de la Torah y llevaron a cabo una edición o recensión de la Torah contraria a la judía. Acusaron a los judíos de haber falsificado el texto de la Torah, tergiversando las verdaderas y antiguas tradiciones. Éstas relacionaban la historia de los

israelitas con Siquén y el Garizín, y no con Jerusalén y Sión, tal como rezaba la versión judía de la Torah. A partir de este momento las continuas discrepancias entre samaritanos y judíos no se centraron ya tanto y sólo en la cuestión del Templo, sino que pasaron a girar en torno a la legitimidad de la Torah de unos y otros. Ésta es la reconstrucción de la historia del «cisma» samaritano propuesta hoy día (Wright, Cross, Purvis, Coggins, etc.).

Así, pues, y resumiendo el proceso histórico antes diseñado, la edición del Pentateuco samaritano no se llevó a cabo en la época de la *construcción* del templo samaritano, como un acto cismático frente al judaísmo, sino que tuvo lugar tras la *destrucción* del templo a manos de Juan Hircano, como reacción contra lo que los samaritanos consideraban un ataque por parte de los judíos. Igualmente, el llamado «cisma» samaritano no se produjo a comienzos de la época persa, ni tampoco en los inicios de la época griega, como se venía afirmando anteriormente, sino muy entrada ya la época helenística.

2. *El samaritanismo: la «Torah sola»*

Conocido el origen del samaritanismo y del Pentateuco samaritano, es preciso conocer el carácter textual de la Torah samaritana y el carácter del samaritanismo como variedad dentro del judaísmo. Las particularidades de la Torah samaritana nos desvelan el tipo de judaísmo que los samaritanos representaban.

El descubrimiento en Qumrán de manuscritos que muestran ciertas afinidades con el Pentateuco samaritano y que representan un tipo de *texto palestino «proto-samaritano»*, constituye en cierto sentido un hallazgo más importante que el de la aparición de otros manuscritos coincidentes con el texto del judaísmo rabínico (TM) y/o con el texto griego del judaísmo helenístico (LXX). El texto hebreo rabínico estaba ya perfectamente documentado con anterioridad. El texto de la Biblia griega permitía reconstruir, con mayor o menor probabilidad en unos casos o en otros, la tradición textual hebrea subyacente a la versión griega. Por el contrario, y por lo que respecta al Pentateuco samaritano, de no haberse descubierto los manuscritos «proto-samaritanos» de Qumrán, no se habría llegado nunca a sospechar que el texto del Pentateuco samaritano se compone en realidad de dos niveles diferentes.

El primer nivel corresponde a un tipo de texto «palestino» como el atestiguado por los manuscritos «proto-samaritanos» antes citados. El segundo es más reciente y corresponde a la propia *recensión samaritana.* Esta recensión no fue muy profunda. Los cambios introducidos son fácilmente identificables y, por lo mismo, es fácil separarlos del nivel más antiguo del texto, en el que fueron introducidos. Tal es el caso sobre todo de las lecturas que reflejan una teología samaritana, aquellas, p. ej., que hacen decir al texto que el lugar elegido por Yahvé

no es el monte Sión de los judíos, sino el Garizín de los samaritanos.

El samaritanismo no ha de ser considerado como una entidad opuesta al judaísmo, independiente y libre por consiguiente de todo influjo del judaísmo (así McDonald). Constituye, por el contrario, *una variedad del judaísmo.* Aunque más extrema sin duda que otras variedades del judaísmo, es parangonable a aquellas que, al imponerse los criterios estrictos del fariseísmo, acabaron siendo rechazadas por el judaísmo rabínico.

La pertenencia de los samaritanos al mundo judío se hace patente en la pretensión que los samaritanos tenían de ser los verdaderos herederos de las tradiciones del antiguo Israel; esta pretensión les situaba en una situación de permanente conflicto con los judíos. El hecho de que el *Rollo de la Guerra* (1QM) cuente todavía con la posibilidad de una reconciliación entre las ramas judaíta (judía) y josefinita (samaritana) de Israel, pone de relieve que unos y otros tenían conciencia de proceder de un tronco común y seguían alimentando la esperanza de una posible reunificación.

La oposición de los samaritanos al *Templo* de Jerusalén y, consiguientemente, al sacerdocio y al calendario festivo de Jerusalén, puede no ser más que el exponente más extremo de actitudes similares, compartidas también, aunque con menor virulencia, por otros grupos judíos, como era el caso de los esenios. La rama helenista de la iglesia de Jerusalén (Hch 7) y la comunidad cristiana que está detrás del evangelio de Juan, manifiestan también una visión de Jerusalén y del Templo que ha podido ser interpretada como una expresión de animosidad contra los judíos, pero que puede no ser sino reflejo de una corriente más generalizada de oposición al culto de Jerusalén.

Se ha podido establecer una relación entre tradiciones samaritanas y tradiciones cristiano-helenistas, como las referentes al profeta de los últimos tiempos (Dt 18,15.18; cf. Jn 4) y al *Taheb,* el Mesías samaritano que había de restaurar el universo, aunque no hay datos que permitan afirmar con probabilidad la existencia de forma alguna de creencia mesiánica entre los samaritanos en el s. I d.C. No deja de ser significativo el hecho de que entre los cristianos de la primera hora se encontraran samaritanos, convertidos con ocasión de la misión referida en Hch 8,1ss. Muy pocos grupos de los primeros cristianos compartían los prejuicios de los fariseos contra los samaritanos (Mt 19,5); Jesús parece haber hecho caso omiso de tales prejuicios (Lc 19,33).

La *Torah* constituye, junto con el Templo, el segundo de los pilares básicos del judaísmo. Los samaritanos conocían la distinción rabínica entre Torah escrita y Torah oral, pero no reconocían a ésta la misma categoría que a aquélla. La tradición no es una manifestación diferente de la propia Torah ni puede nunca llegar a superarla; es, a lo sumo, una ayuda para comprenderla. El samaritanismo se regía, en consecuencia, por una especie de principio de *sola Scriptura.*

Los samaritanos discutían sobre si la autoridad para interpretar la

Torah correspondía a los sacerdotes o a los expertos. Los sacerdotes tenían la última palabra en lo referente a la transmisión de las doctrinas secretas y del calendario, así como a la lectura de la Torah en la sinagoga. En lo tocante a asuntos de *hălāḵâ,* una corriente de la tradición defendía que la autoridad decisoria correspondía a los sacerdotes; otra corriente atribuía esta autoridad a los expertos, fueran sacerdotes o no.

Una cuestión de capital importancia en el samaritanismo era la correcta pronunciación de las palabras del texto de la Torah. Los expertos, sacerdotes o no, gozaban de autoridad para emitir una opinión sobre asuntos de *hălāḵâ* o sobre una doctrina o interpretación de la Escritura y para enseñar el texto, su pronunciación y la recta comprensión de la Torah. Quedaba reservada al pueblo la capacidad de aceptar o de rechazar una opinión haláquica y de declarar no vinculantes las demás opiniones, aunque a la postre los expertos o los sacerdotes solían imponer por lo general sus opiniones autorizadas.

La secta de los dositeos, nacida antes del s. I d.C. a partir de un movimiento formado por laicos, tuvo enorme impacto en la comunidad samaritana. Mantenían puntos de vista propios sobre temas de *hălāḵâ,* calendario, escatología, etc., similares a los de los judíos fariseos (Isser). El fundador del movimiento, Dositeo, se consideraba a sí mismo como un segundo Moisés, por lo que se sentía autorizado a introducir en el texto modificaciones basadas en la tradición, del tipo de las que aparecen en el *Rollo del Templo* de Qumrán. El autor de este escrito reescribe la Torah, para hacer decir a ésta lo que de hecho dice, si se interpreta conforme a lo que la tradición y la exégesis exigen (cf. p. 201).

El movimiento dositeo (o tal vez otros movimientos posteriores identificados con él) desarrolló claras tendencias antinomistas. Esta oposición a la Ley explica la hostilidad de las referencias rabínicas a los samaritanos; explica también, por otra parte, la favorable acogida que el mensaje cristiano tuvo entre algunos samaritanos, dadas las evidentes connotaciones antinomistas del primer mensaje de Jesús. La autoridad que Jesús se atribuye a sí mismo sobre la Torah no conoce parangón en el judaísmo contemporáneo ni tampoco en el samaritanismo más oficial; puede tener algún punto de similitud con la tendencia antinomista del movimiento dositeo, que en el cristianismo tuvo un desarrollo todavía más acentuado.

Los samaritanos consideraban que las decisiones en asuntos de *hălāḵâ* no son derivables a partir del texto de la Escritura. En ello se diferenciaban de los qumranitas y qaraítas, que consideraban posible y necesario el adquirir conocimientos de *hălāḵâ* por medio del midrás. Igualmente los samaritanos no aceptan el principio fariseo y rabínico de las dos Torah, oral y escrita, coincidiendo en ello con los saduceos (Bóid 632).

III. EL CANON DE LOS SADUCEOS

Los saduceos parecen haber representado una posición similar a la extremadamente conservadora de los samaritanos, quienes prácticamente no admitían desarrollo alguno en el canon, reduciéndolo a los cinco libros de la Torah.

No es extraño que, pasados los siglos y con una perspectiva muy alejada de los hechos, los Padres de la Iglesia cristiana llegaran a confundir a saduceos y samaritanos. Esta confusión era tanto más factible si se tiene en cuenta que se solía confundir a los samaritanos con el grupo de los dositeos.

El estudio de todo lo concerniente a los saduceos está muy condicionado por el hecho de que no se han conservado escritos de los propios saduceos. Sólo se dispone de referencias sueltas en fuentes fariseas o cristianas, que no se muestran precisamente muy favorables a los que eran sus adversarios.

La pregunta sobre cuál era la Biblia de los saduceos o cuál era el uso que éstos hacían de la misma, está muy relacionada con la cuestión de quiénes eran y qué eran los saduceos.

1. *Orígenes y carácter del saduceísmo*

El origen de los saduceos se ha de situar en torno al 200 a.C. (Mansoor), o no mucho antes de la reorganización del judaísmo bajo los macabeos (Sundberg). Lo único que se puede afirmar con seguridad es que en el s. I a.C. los saduceos constituían ya un grupo social reconocido (Le Moyne).

Es frecuente relacionar la *desaparición* del saduceísmo con la destrucción del Templo en el año 70 d.C. Ello supone reducir a los saduceos al ámbito del sacerdocio, que efectivamente dejó de existir una vez destruido el Templo. Sin embargo, la desaparición de los saduceos pudo deberse simplemente al hecho de que éstos vivían concentrados en Jerusalén y fueron, en consecuencia, quienes más sufrieron las consecuencias de la destrucción de la ciudad (Sundberg).

Por el nombre con el que se les conoce, los «saduceos» parecen estar relacionados con los *bĕnê ṣadôq* («sadoquitas»), los *descendientes del sacerdote Sadoq,* que habían ejercido el sacerdocio en el Templo de Jerusalén desde el momento de la construcción del mismo por Salomón. Los sacerdotes saduceos eran, efectivamente, quienes mejor representaban las tendencias sadoquitas. Algunos sumos sacerdotes eran saduceos (*Antigüedades judías* 20,9,1 nº 199; TB *Yoma* 18b). Los saduceos aparecen al lado del sumo sacerdote (Hch 4,1-4; 15,17-18). Sin embargo, ninguna fuente conocida identifica a los saduceos con el partido sacerdotal. Lo más que llegan a decir es que algunos sacerdotes eran saduceos.

Se suele presentar también a los saduceos como la aristocracia palestina de la época (Mansoor, J. Jeremias, Schürer-Vermes-Miller). Tal afirmación se apoya de nuevo en el testimonio de F. Josefo, quien dice que los saduceos prestaban su apoyo a la clase alta y rica: «Esta doctrina es profesada por pocos, pero éstos son hombres de posición elevada» (*Antigüedades judías* 18,1,4 nº 17). No ha de olvidarse, sin embargo, que existían también familias de sacerdotes cuyo poder y dinero eran más bien escasos.

Por tratarse de la clase alta, se presenta igualmente a los saduceos como *la clase más helenizada.* No se puede decir, sin embargo, que unos grupos de judíos estuvieran más helenizados que otros. Los fariseos estaban seguramente tan helenizados como los saduceos, aunque la reacción de unos y de otros ante el helenismo era muy diferente (Sundberg).

Se acostumbra a considerar también a los saduceos como *el grupo más nacionalista.* Por su relación con el sacerdocio, los saduceos eran el grupo que más tenía que perder si, ante la avalancha del helenismo, se disolvían las raíces culturales, nacionales y religiosas del judaísmo. Sin embargo, cabe considerar a los saduceos como los más helenizados y nacionalistas, sin ver contradicción alguna entre estos dos calificativos (Baron).

El conservadurismo de los saduceos en lo relativo al canon bíblico y al principio de la *sola Scriptura* se trueca, por otra parte, en un liberalismo abierto a las formas de vida y a las concepciones del Estado y de la *polis* propias del helenismo. Esta *mezcla de conservadurismo y de liberalismo* escéptico y socarrón se manifiesta en la posición de los saduceos respecto a las dos únicas cuestiones sobre las que tenemos noticia de cuál era la doctrina saducea. Según el NT, Josefo y las fuentes rabínicas, los saduceos rechazaban la idea de resurrección (Mc 12,18ss.; *Antigüedades judías* 18,16), así como la existencia de ángeles y espíritus (Hch 23,8). En consecuencia, el castigo y el premio debidos a las acciones humanas tienen cumplimiento únicamente en esta vida terrena, sin idea alguna de providencia o destino. La resurrección y existencia de los ángeles no podían ser probadas con los solos textos de la Torah. Los saduceos se atenían a la doctrina más tradicional y antigua, que conocía únicamente la idea de una existencia de los muertos como sombras en el Še'ôl; rechazaban tanto la idea griega de un alma separada como la idea persa-apocalíptica de una resurrección, tal como se reflejaba en el libro de Daniel, el último incorporado a la Biblia. En ello mismo se manifiesta, junto al conservadurismo doctrinal, la mentalidad mundana y escéptica que dirigía la vida práctica de los saduceos. Éstos acentuaban también, por otra parte, la libertad y la confianza del hombre en sí mismo y no tanto la idea religiosa de la intervención de Dios en la vida del hombre.

Algunos sacerdotes muy helenizados, como la familia sadoquita de los Oníadas, pusieron en peligro la vida tradicional judía y la misma independencia del Estado judío, hasta el punto de provocar la revuelta macabea, que fue más un fenómeno de reacción interna contra los judíos helenizados que contra los griegos seléucidas. Sin embargo, después de la revuelta, los sacerdotes saduceos apoyaron a los Macabeos. Los reyes Juan Hircano, Aristóbulo I y Alejandro Janneo dependían en gran medida de los saduceos, que no pensaban ya lo más mínimo en helenizar el culto de Jerusalén, aunque ellos mismos pudieran llevar una vida bastante helenizada. La supervivencia del Estado judío del segundo Templo, desde la época macabea hasta la destrucción del año 70, se debió en gran medida a la visión política de los saduceos, conservadora y contemporizadora a la vez.

Otros «hijos de Sadoq», contrarios a la dinastía sacerdotal asmonea, fundaron la comunidad esenia de *Qumrán,* uniendo ideas saduceas, fariseas y apocalípticas en un precipitado en el que aparecen mezcladas la pretensión de supremacía del sacerdocio y del mesias aarónida, la disposición a aceptar la interpretación haláquica y la apertura a nuevas revelaciones apocalípticas sobre el final de los tiempos.

Desde una perspectiva cristiana y neotestamentaria se acostumbra a hacer de Jesús

una figura de corte apocalípitco, enfrentada, por una parte, a los fariseos por la cuestión de la Torah y el legalismo en la observancia de la misma, y, por otra, a los saduceos, por la cuestión del Templo que Jesús declara caduco (Schürmann). Sin embargo, Torah y Templo eran dos pilares indisociables del judaísmo: los saduceos tendían a reducir el canon a la Torah porque en ella se encontraban las leyes relativas al culto del Templo; los fariseos, por su parte, laicos pero no laicistas, interpretaban las leyes de la Torah referentes al sostenimiento del culto y clero con gran generosidad, mostrando con ello un gran respeto a las más viejas instituciones del pueblo de Israel.

Por otra parte, es cierto que el enfrentamiento de Jesús con el saduceísmo se produjo sobre todo tras la escena de la purificación del Templo (E.P. Sanders) y a causa de los dichos de Jesús sobre la destrucción del mismo, lo que le acarreó la acusación y condena ante el tribunal judío, pero no es menos cierto que en los primeros tiempos del cristianismo sectores significativos del saduceísmo debieron de pasarse al cristianismo. Algo pudiera significar en este sentido el hecho de que un libro del NT, que circuló pronto bajo el título de «Carta a los Hebreos», tiene como tema el sacerdocio de Cristo, tema desconocido en el resto del NT. Por otra parte, es sorprendente el influjo del culto veterotestamentario en el culto cristiano, precisamente cuando el judaísmo, destruido el Templo en el año 70, sigue un curso contrario, que le lleva al abandono o a la sustitución de los aspectos sacerdotales y cultuales del judaísmo anterior.

2. *La Biblia de los saduceos*

Es razonable pensar que los primeros moradores que llegaron a Qumrán lo hicieron trayendo consigo manuscritos bíblicos copiados con anterioridad. El estudio paleográfico de los manuscritos de Qumrán demuestra que los más antiguos corresponden precisamente a copias de textos bíblicos: 4QEx^{f} (250 a.C.), 4QSam^{b} (segunda mitad del s. III a.C.), 4QJer^{a} (*ca.* 200 a.C.), 4QXII^{a} y 4QQoh^{a} (s. III a.C.) (Cross). Por otra parte, los manuscritos copiados en caracteres paleo-hebreos pueden estar relacionados con corrientes conservadoras, para las que la utilización de la escritura arcaica tenía su importancia. Es significativo el hecho de que los manuscritos en escritura paleo-hebrea correspondan precisa y solamente a libros de la Torah: 2 mss. del Gn, 2 de Ex, 4 de Lv, 1 de Nm y dos del Dt (además de 1 de Job). Este hecho no ha de ser interpretado como consecuencia de un *revival* o de un uso arcaizante de la antigua escritura, pues ello obligaría a suponer que tales copias se hacían a partir de originales en escritura cuadrada, lo que no resulta imaginable. Seguramente el uso de este tipo de escritura correspondía a una tradición que se mantenía viva entre grupos conservadores, diferentes y anteriores al de los qumranitas. Los libros escritos en escritura paleo-hebrea se pueden relacionar en principio con los samaritanos y también con la corriente saducea.

El hecho de que, exceptuados los libros de la Torah, el de Job sea el único del que se ha encontrado una copia en escritura paleo-hebrea en Qumrán (junto con dos ejemplares de un targum del mismo libro), pudiera indicar que algunos saduceos consideraban el libro de Job como un libro canónico, añadido a los de la Torah. Puede ser significa-

tivo a este respecto también el hecho de que un pasaje, por otra parte dudoso y tardío, del *Midrás Tanḥuma* (*Bere'šit 5*) presente a los saduceos argumentando a partir de un pasaje de Job (7,9): «Los saduceos niegan la resurrección y afirman: 'Como la nube se dispersa y pasa, así quien desciende al *Še'ôl* no volverá ya más'» (Barthélemy). No parece que de este pasaje se pueda deducir la conclusión de que los saduceos no rechazaron *nunca el carácter canónico de los Profetas y Escritos* (Le Moyne). Es cierto, por otra parte, que Josefo y la literatura rabínica enumeran los puntos de roce entre fariseos y saduceos, pero jamás aluden a que entre estos puntos de enfrentamiento figurara el rechazo de los libros de Profetas y Escritos por parte de los saduceos.

Otro punto de relación entre el mundo sadoquita y la historia del texto bíblico es la posible relación existente entre la familia textual «palestina» (diferente de la «tiberiense» y de la «babilónica») y el texto griego de LXX, cuyo origen común se podría remontar a ambientes sacerdotales del Templo de Jerusalén (Sacchi, Chiesa). Ello plantea la cuestión de las relaciones entre saduceos, qumranitas y qaraítas (cf. p. 519).

Numerosos testimonios cristianos (en particular de Hipólito y Orígenes) parecen indicar que los saduceos, al igual que los samaritanos, no tenían más Biblia que la Torah de Moisés, excluyendo en consecuencia los libros de los profetas y los restantes libros bíblicos. Sin embargo, las fuentes judías, la literatura rabínica y F. Josefo, no parecen confirmar esta aserción. Es cierto que en cuestiones debatidas los saduceos no utilizaban al parecer otros argumentos que no fueran los extraídos del texto de la Torah. En polémica con los saduceos sobre la cuestión de la resurrección, Jesús arguye únicamente a partir de textos de la Torah (Mc 12,26), lo que parece indicar que Jesús se avenía a discutir con los saduceos no utilizando otros textos que no fueran los reconocidos por éstos. Jesús hubiera podido argüir con mayor facilidad y contundencia a partir de textos de los libros proféticos y de los Escritos, que contienen afirmaciones más próximas a la creencia en la resurrección. En la Torah, por el contrario, tal y como afirmaban los saduceos, resulta difícil encontrar alusiones a la resurrección o a la vida futura.

Se hace difícil pensar, sin embargo, que los saduceos rechazaran completamente los libros de los Profetas y los demás escritos bíblicos. Es posible que alguna corriente más extrema dentro del saduceísmo se acercara a la posición samaritana, pero seguramente la corriente principal saducea no hacía más que establecer una especie de «canon dentro del canon», considerando canónicos, en el sentido estricto del término, únicamente los libros de la Torah. Ello no es de extrañar, dado que también los fariseos concedían mayor autoridad a la Torah que a los libros de los Profetas y a los Escritos.

Los samaritanos tenían sus razones para rechazar los libros proféticos. La mayor parte de los profetas habían sido originarios del reino de Judá y habían predicado además contra el reino de Israel. Algunas corrientes proféticas habían sido muy favorables a las pretensiones hegemónicas de Jerusalén y del Templo de Sión. Tal es el caso de la tradición isaiana, que discurre desde el Isaías histórico (s. VIII a.C.) hasta los profetas anónimos designados como segundo y tercer Isaías (de la época del exilio babilónico, s. V a.C.).

Los saduceos podían también tener sus razones para no reconocer *carácter vinculante a otros libros que no fueran los cinco* de la *Torah*. Por tratarse de un grupo especialmente relacionado con el sacerdocio de Jerusalén, los saduceos consideraban esencial todo lo referente a la legislación sobre el Templo y sobre las instituciones del culto. Esta legislación es justamente la recogida en la Torah.

Sin embargo, el argumento según el cual los saduceos, por su vinculación con el Templo y con el culto reglamentado en la Torah, se limitaban al uso exclusivo del Pentateuco, no puede seguramente forzarse hasta este extremo. Los sumos sacerdotes que sucedieron a Juan Hircano y los que desempeñaron este cargo en los últimos años del reinado de Herodes, así como la mayoría de los sacerdotes que formaban el entorno del sumo sacerdote, eran todos ellos saduceos. No deja de ser significativo el hecho de que el evangelio de Mateo (2,4-6) presente a los «príncipes de los sacerdotes», junto con los escribas, citando un pasaje de un libro profético (Miq 5,2) referente al lugar del nacimiento del Mesías y a la espera del «Cristo» (Ungido) e «*Hijo* de David». Éstos son temas proféticos o mesiánicos que aparecen aludidos en los libros de Profetas y en los Salmos, pero no en el Pentateuco.

Por otra parte, el hecho de que los saduceos controlaran el culto y el Templo, en el que se guardaban las copias autorizadas de las todas las Escrituras y no sólo de la Torah, obliga a pensar que estas copias se encontraban ya en el Templo a finales del s. II a.C., cuando los saduceos se hicieron con el control del Templo. Las Escrituras, incluidos los libros de los Profetas y de los Escritos, formaban seguramente por entonces el patrimonio común de los judíos, que los saduceos aceptaban y guardaban con escrúpulo conservador.

Los saduceos no admitían desarrollo alguno que fuera más allá de la Torah escrita, rechazando una Torah oral como la constituida por la tradición haláquica de los fariseos: «El grupo de los saduceos dice que únicamente las normas escritas han de ser tenidas por legítimas y que no es preciso observar las que derivan de la tradición de los padres» (Josefo, *Antigüedades judías* 13,10,6).

La posibilidad de un desarrollo legislativo que rompiera el marco de lo establecido en la Torah y de la interpretación tradicional que de la misma hacían los saduceos, encerraba para éstos el peligro de ver mermado el poder que detentaban en sus propios feudos, el templo y el culto. La tensión entre sacerdotes de tendencia saducea y laicos de tendencia farisea recuerda la tensión existente en el samaritanismo entre sacerdotes y expertos que se disputaban la autoridad sobre el establecimiento de decisiones legales fundadas en la interpretación de la Torah.
Torah.

BIBLIOGRAFÍA

BARON, S. W., *Historia social y religiosa del pueblo judío. Epoca antigua I-II*, Buenos Aires 1968.

BARTHÉLEMY, D., «L'état de la Bible depuis le début de notre ève jusqu'à la deuxième révolte contre Rome (131-135)», *Le Canon de l'AT*, Genève 1984, 9-45.

BÓID, I. R. M., *Principles of Samaritan Halachah*, Leiden 1988.

COGGINS, R. J., *Samaritans and Jews: The Origins of Samaritanism Reconsidered*, Oxford 1975.

CROSS, F. M., «Papyri of the Fourth Century B.C. from Daliyeh», *New Directions in Biblical Archaeology*, Garden City NY 1971, 45-69.

CROWN, A. D. (ed.), *The Samaritans*, Tübingen 1989.

HALL, B. W., *Samaritan Religion from John Hyrcanus to Baba Rabba. A Critical Examination of the Relevant Material in Contemporary Christian Literature, the Writings of Josephus, and the Mishnah*, Sydney 1987.

HANSON, P. D., «The Matrix of Apocalyptic», *The Cambridge History of Judaism*, II: *The Hellenistic Age*, eds. W. D. Davies-L. Finkelstein, Cambridge 1989, 524-533.

ISSER, S. J., *The Dositeans: A Samaritan Sect in Late Antiquity*, Leiden 1976.

JEREMIAS, J., *Jerusalén en tiempos de Jesús. Estudio económico y social del mundo del Nuevo Testamento*, Madrid 1977.

LE MOYNE, J., *Les Sadducéens*, Paris 1972.

MACUCH, R., «Les bases philologiques de l'herméneutique et les bases herméneutiques de la philologie chez les samaritains», *Etudes samaritains. Pentateuque et targoum, exègese et philologie, chroniques*, eds. J. P. Rothschild-G. D. Sixdemier, Louvain-Paris 1988, 149-158.

MANSOOR, M., «Sadducees», *Encyclopaedia Judaica*, vol. 14, Jerusalem 1972, 620-622.

MCDONALD, J., *The Theology of the Samaritans*, Philadelphia 1964.

MCDONALD, J., *The Samaritan Chronicle No. II (or Sepher Ha-Yammim)*, Berlin 1969.

PURVIS, J. D., *The Samaritan Pentateuch and the Origin of the Samaritan Sect*, Cambridge MA 1968.

SANDERS, E. P., *Jesus and Judaism*, Philadelphia 1985.

SCHÜRMANN, H., «Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und verstanden», *Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker. Festschrift J. Schmid*, eds. P. Hoffmann *et al.*, Freiburg 1973, 325-363.

SUNDBERG, A. C., «Sadducees», *The Interpreters's Dictionary of the Bible*, vol. 4, Abingdon, Nashville, 1981, 160-163.

IV. EL CANON DE LOS FARISEOS: TORAH ESCRITA Y TORAH ORAL

Frente a las tendencias de samaritanos y saduceos, por una parte, y frente a las de esenios y judíos helenizantes, por otra, la corriente farisea representaba una vía media y de progresivo consenso sobre un canon tripartito (Torah-Profetas-Escritos), con una lista de libros ya muy definida a mediados del s. II a.C. Por ello la historia del canon, diseñada anteriormente (cf. pp. 174-181), es en gran medida una historia del canon fariseo o de una comprensión farisea del canon, que desarrolla la doctrina de las dos Torah, una escrita y otra oral. No es preciso repetir aquí lo ya dicho y lo que se dirá en el capítulo sobre hermenéutica rabínica (cf. p. 515).

Los fariseos representaban la corriente central del judaísmo, la que desemboca en el rabinismo de la época de la Misnah y del Talmud. Las noticias sobre los fariseos provienen en su mayor parte de fuentes de esta época posterior, por lo que es fácil caer en el error de extrapolar datos o situaciones de este período al anterior.

Se ha solido considerar al fariseísmo como la variante «ortodoxa» y oficial del judaísmo y a los fariseos como los verdaderos líderes, incluso políticos, del pueblo judío (Moore, Finkelstein, Baron, Simon). Esta visión del fariseísmo se apoya, sin embargo, en el testimonio de la literatura rabínica y en el de Josefo, que ofrecen un panorama distorsionado del judaísmo anterior al año 70 d.C.

El judaísmo de la época helenística ofrecía, sin embargo, una enorme variedad. Los fariseos constituían uno de los muchos grupos existentes, el más numeroso y a la postre el más influyente, pero no el representante único del judaísmo «normativo». Los fariseos no tenían control alguno sobre el poder político. Si en las *Antigüedades judías* Josefo presenta a los fariseos como un grupo muy influyente, ello no es más que para convencer a los romanos de que concedan a los fariseos el poder sobre la población judía. En la *Guerra*, escrita mucho antes, Josefo nada dice sobre tal influjo de los fariseos y dedica incluso mayor espacio a la información sobre los esenios (Smith).

No resulta fácil determinar en qué momento se formó el grupo de los fariseos: en tiempos de Esdras (Zeitlin), de Jonatán (Guttmann) o de Hircano y Alejandro Janneo (Simon). Posiblemente comenzaron a organizarse como grupo únicamente a partir de comienzos del s. I d.C., aunque sus raíces puedan remontarse al s. II a.C. (Meyer).

La característica que más diferencia a los fariseos de sus adversarios los saduceos era su concepción de la Torah. Los fariseos reconocían una Torah escrita y otra oral, mientras que los saduceos reconocían sólo la tradición escrita (Black). A juzgar, sin embargo, por el número de tradiciones rabínicas que se refieren a cuestiones de pureza ritual (el 67% del conjunto), cabe pensar que la característica principal de este grupo era la preocupación por la pureza ritual. El fariseo era un «separado», alejado siempre de cosas y de personas impuras, muy en particular del «pueblo del país» (Neusner). Esta preocupación por la pureza no deja de estar, sin embargo, relacionada con la característica concepción farisea de la Torah oral y escrita.

Se suele considerar que el judaísmo del período persa y helenístico era una religión centrada en la Torah. Los samaritanos se limitaban a la Torah sola y así parecen haberlo hecho también los saduceos, al menos en la práctica. 1 Mac 1,56 no hace más referencia que a los libros de la

Torah: «los libros de la Ley que encontraban..., al que le encontraban en casa un libro de la Alianza». El judaísmo rabínico posterior gira ciertamente en torno a la Torah.

Sin embargo, las referencias al carácter central de la Torah en la literatura apócrifa son ambiguas, pues la misma palabra «Torah» designa la tradición judía y la ley profana. Ben Sira reconoce la importancia de la Torah, pero considera que el sentido común y la experiencia son fuentes igualmente válidas de conocimiento y de creación de una tradición autorizada. Ben Sira no hace alusión apenas a las leyes más importantes del Pentateuco. Libros como los de *Enoc* y la Sabiduría son una muestra del tipo de literatura que circulaba en el período intertestamentario junto con la Torah y los demás libros bíblicos. La literatura sapiencial y apocalíptica tiene prototipos bíblicos, pero no atestiguan la centralidad de la Torah.

BIBLIOGRAFÍA

BLACK, M., «Pharisees», *The Interpreter's Dictionary of the Bible,* **vol. 3, Abing**don, Nashville, 1981, 774-781.

DAVIES, W. D., *Introduction to Phrarisaism,* Philadelphia 1967.

GUTTMANN, A., *Rabbinic Judaism in the Making: A Chapter in the History of the Halakhah from Ezra to Judah,* I, Detroit MI 1970.

MEADE, D. G., *Pseudonymity and Canon. An Investigation into the Relationship and Authority in Jewish and Earliest Christian Tradition, Grand Rapids,* Michigan, 1985.

MEYER, R., *Tradition und Neuschöpfung im antiken Judentum: Dargestellt an der Geschichte des Pharisäismus,* Berlin 1965.

NEUSNER, J., *The Rabbinic Traditions About the Pharisees Before 70,* 3 vols., Leiden 1971.

SIMON, M., *Les sectes juives au temps de Jésus,* Paris 1960.

SMITH, M., «Palestinian Judaism in the First Century», *Israel: Its Role in Civilization,* ed. M. Davis, New York 1956, 67-81.

SMITH, M., *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament,* New York 1971.

ZEITLIN, S., «The Origin of the Pharisees Reconsidered», *JQR* 52 (1969) 97-128.

V. EL CANON DE LOS ESENIOS

1. *Orígenes y carácter de la comunidad de Qumrán*

En los primeros años de estudio de los manuscritos del Mar Muerto, en los años cincuenta y sesenta, fueron muchas y muy variadas las *teorías sobre el origen e historia del grupo de Qumrán.* Éste fue sucesivamente identificado con la secta medieval de los qaraítas (hipótesis errónea propuesta por Zeitlin), con un grupo judeo-cristiano (Teicher), con un

grupo celota relacionado con los acontecimientos de la guerra judía del año 70 d.C. (Roth, G.R. Driver), o con un grupo del período de Alejandro Janneo, Aristóbulo o Hircano II (De Vaux en un primer momento). También se relacionó al grupo de Qumrán con los fariseos (Rabin), con los saduceos (R. North) o con los celotas (Roth, Driver).

La teoría que mayor aceptación ha obtenido es la que sitúa el origen de la comunidad de Qumrán *en el período de los Macabeos* (Dupont-Sommer, Milik, Cross, De Vaux, Vermes, G. Jeremias, Hengel, etc.), posiblemente en relación con las circunstancias derivadas del asesinato de Onías III o del cambio de calendario impuesto en el año 167 (VanderKam). Se identifica por lo general a los miembros de la comunidad de Qumrán como *un grupo de esenios,* formado a partir del movimiento de los *hăsîdîm* (Stegemann, Beall).

Algunos estudios recientes tienden a situar los orígenes remotos de la comunidad de Qumrán en un período anterior a la época de los Macabeos, sea en Babilonia o en Palestina.

La teoría del *origen babilónico* supone que el grupo de esenios se constituyó en Babilonia, de donde regresó a Palestina en el momento de la revuelta macabea. Allí entró muy pronto en conflicto con los demás grupos y corrientes que ya existían y, a raíz de este conflicto, se formó un pequeño grupo, que, dirigido por el Maestro de Justicia, rompió con la corriente esenia mayoritaria y se refugió en el desierto, dando así origen a la comunidad de Qumrán (Murphy O'Connor).

La llamada «hipótesis de Groningen» (Van der Wooude, F. García Martínez) supone que el movimiento esenio tuvo *origen en Palestina* en el contexto ambiental de la tradición apocalíptica palestina, con anterioridad a la crisis antioquena, es decir, a finales del s. III a.C. o comienzos del s. II a.C. El grupo de Qumrán nació a raíz de una ruptura dentro del propio movimiento esenio, a consecuencia de la cual el grupo fiel al Maestro de Justicia abandonó Jerusalén y se estableció definitivamente en Qumrán. Esta hipótesis parte de dos supuestos iniciales: la designación de «sacerdote impío» se ha de aplicar a más de un dirigente asmoneo y no sólo a Jonatán o a otro de los macabeos; se ha de establecer una distinción neta entre los orígenes del grupo de Qumrán y los orígenes del movimiento esenio, remontando al mismo tiempo la tradición apocalíptica al s. III a.C.

El esenismo es en todo caso un fenómeno que hunde sus raíces en la tradición apocalíptica. En el estudio de esta tradición es preciso distinguir claramente y estudiar por separado tres aspectos diferentes: el género literario de los «apocalipsis» y las obras que pertenecen a este género, a las que se ha hecho referencia en el apartado de reescrituras apocalípticas (cf. p. 208), el «apocalipticismo» como movimiento social del que proceden el movimiento esenio y la comunidad de Qumrán, a lo que se hace referencia seguidamente, y la escatología «apocalíptica», es decir, el mundo de ideas y de representaciones simbólicas que encuentran expresión en los apocalipsis y que determinan la perspectiva

bajo la que estos escritos interpretan los libros canónicos del AT. Lo apocalíptico era algo que flotaba en el ambiente de la época. No es extraño que ideas y motivos de corte apocalíptico aparezcan con frecuencia en obras pertenecientes a otros géneros literarios y escritas por autores de círculos religiosos que no eran específicamente apocalípticos (Koch 1972, Hanson 1976, Stone 1976, Knibb 1982).

El hecho de que a lo largo de un período de tiempo de más de 150 años se escribieran numerosas obras de estilo y género apocalípticos no puede menos de significar que existía *un movimiento y un grupo social «apocalíptico»*, que dio vida a estas obras literarias. Los mismos apocalipsis contienen referencias a grupos de tales características (*1 Enoc* 1,1; 90,6; 93,5.9-10). Las *corrientes, las ideas y el género literario apocalípticos* cristalizaron en el *movimiento esenio* y más tarde se institucionalizaron en la *comunidad de Qumrán,* separada de la corriente esenia mayoritaria.

Se tiende actualmente a buscar los orígenes del *movimiento apocalíptico* en el mundo mesopotámico (VanderKam), aunque no se puede olvidar que la literatura greco-romana y la persa ofrecen también escritos de carácter apocalíptico. El apocalipticismo, nacido en Mesopotamia no más tarde del s. III a.C., cristalizó en el *movimiento esenio,* cuyos rasgos más característicos son justamente de naturaleza apocalíptica: el determinismo, el interés por todo lo referente al mundo de los ángeles (*Liturgia angélica, Libro de la Guerra* 7,6), la concepción del Templo escatológico (con el consiguiente rechazo del Templo de Jerusalén) y el tipo de interpretación bíblica. En Qumrán la interpretación se convierte en categoría de revelación: ésta se obtiene mediante la interpretación de los sueños y de los libros secretos o tablas celestiales. La interpretación profética pasa ahora por el tamiz de la tradición apocalíptica (cf. p. 476).

La comunidad de Qumrán nació del movimiento esenio, desgajándose del mismo. No es fácil determinar el momento en el que se produjo esta escisión. Lo cierto es que en el período del pontificado de Juan Hircano, el grupo de esenios que había seguido al Maestro de Justicia, estaba ya instalado en Qumrán. Allí vivía en una situación de extrema tensión entre dos tendencias sólo aparentemente contrapuestas: la espera escatológica de un fin anunciado en las Escrituras, que había de hacerse realidad en la propia comunidad, y el cumplimiento estricto de las normas de la *hălāḵâ* propia de la comunidad. En el *Documento de Damasco* (1,5-12) se dice que «(Dios...) les suscitó un Maestro de Justicia para guiarles por la senda de su corazón y para hacer conocer a las últimas generaciones lo que hará a la generación última». Estas dos frases expresan la doble misión del Maestro de Justicia: la revelación escatológica y la interpretación haláquica. Expresan asimismo la polaridad entre las dos características y tendencias que se manifiestan en la comunidad de Qumrán y que inducen a interpretaciones encontradas sobre el sentido de los escritos de esta comunidad.

La cuestión del calendario pone de relieve la doble vertiente, escatológica y haláquica a la vez, de los escritos y del género de vida de la comunidad de Qumrán. El calendario de fiestas no tiene sólo un significado legal, como presupuesto básico de la ordenación del culto, sino que cumple una función de periodización de la historia, por una parte, y de cálculo del final de los tiempos, por otra, temas éstos propios de la tradición apocalíptica anterior. Si el Maestro de Justicia o la comunidad de Qumrán se permiten modificar prescripciones legales invocando una nueva interpretación de los correspondientes pasajes bíblicos, esto se debe a que todos ellos creían tener acceso por revelación a la interpretación correcta de la Escritura. Así lo manifiesta el texto de *1QH* 2,13-14: «Me has puesto como... sabio intérprete de misterios maravillosos...».

Así, pues, el grupo de Qumrán une en sí los dos polos en torno a los que se mueve el judaísmo de la época: la intepretación haláquica y la revelación apocalíptica.

La comunidad de Qumrán era una «comunidad apocalíptica», que tuvo su origen en el ambiente de los movimientos apocalípticos, muy extendidos en aquella época. El Maestro de Justicia y el «Hombre de Mentiras» fueron figuras proféticas de mitad del s. II a.C., cuyas preocupaciones giraban en torno a cuestiones de orden haláquico y apocalíptico al mismo tiempo (Collins). No es posible establecer con seguridad conclusiones más precisas. La tesis del origen babilónico de la comunidad de Qumrán parece contradecir los datos más explícitos del *Documento de Damasco.* Por otra parte, la hipótesis según la cual la retirada de la secta fue causada por una disputa sobre la sucesión en el sumo sacerdocio carece de apoyo en los textos. Igualmente la hipótesis de que el Maestro de Justicia actuó como sumo sacerdote durante el *intersacerdotium* no resulta verosímil. Tampoco existen pruebas de que el «Hombre de Mentiras» fuera un dirigente esenio.

2. *El canon bíblico de la comunidad de Qumrán*

Para poder hacerse una idea de cuál podía ser el canon bíblico utilizado en la comunidad de Qumrán es preciso observar el contenido de la biblioteca hallada en las cuevas de Qumrán. Tres series de datos nos orientan sobre cuáles eran los libros a los que la comunidad de Qumrán atribuía un valor especial o consideraba tal vez canónicos.

La primera serie de datos está constituida por el número de ejemplares conservados: 31 copias del libro de los Salmos, 25 del Dt, 18 de Is, 14 de Gn y de Ex 14, 8 de Dn y de Profetas Menores, 7 de Lv, 6 de Ez, 4 de Nm, Sm, Jr, Job, Rut, Cant y Lam, 3 de Jue y Re, 2 de Jos, Prov y Qoh, y, finalmente, 1 ejemplar de Esd y Cr.

La segunda es la del número de comentarios a cada libro bíblico: se han encontrado 5 ejemplares de comentarios al libro de Is, 3 al de Sal,

2 a los de Os y Miq, y 1 ejemplar de un comentario a los libros de Hab y de Sof.

La tercera corresponde a las fórmulas de introducción («está escrito» u otras), con las que se citan los libros considerados autorizados o canónicos: los libros que aparecen así citados son los de Is, Jr, Ez, Dn, Profetas Menores y Sal.

Los datos expuestos dan a entender que para la comunidad de Qumrán la Torah y los Profetas constituían una especie de «canon dentro del canon». La Torah formaba parte del fondo más antiguo, pues aparece representada por 4 mss. paleo-hebreos de Lv, 2 de Gn, Ex y Dt, 1 de Nm y Job. Los *pěšārîm* o comentarios qumránicos a Isaías, Profetas Menores y al libro de los Salmos (unido éste posiblemente a la colección de Profetas), atestiguan el reconocimiento del valor canónico de esta colección.

Por lo que respecta a los «otros libros», el de Qohelet está representado por 2 copias; su ingreso en el canon venía recomendado por una supuesta autoría salomónica. El Cantar, atribuido también a Salomón e interpretado ya seguramente en forma alegórica, está representado por 4 copias. El libro de Lamentaciones, atribuido ya seguramente a Jeremías, ha aparecido en 4 ejemplares. Cabe preguntarse si el libro de Rut aparecía catalogado en la biblioteca de Qumrán entre los libros proféticos, como lo fue más tarde, y no entre los Escritos, tal como aparece en la tradición masorética.

El libro de Ester es el único del que no ha aparecido copia alguna. A no ser que se trate de una pérdida fortuita, este hecho parece indicar que la comunidad de Qumrán no aceptaba este libro ni celebraba tampoco la fiesta de Purim. Los esenios de Qumrán podían objetar a este libro el hecho de presentar a Ester como una mujer judía casada con un extranjero pagano, sin añadir reproche alguno a un hecho a todas luces condenable. La misma acusación podía hacerse también al libro de Rut, que aparece, sin embargo, entre los libros de la biblioteca de Qumrán. La más seria objeción que los esenios, y solamente los esenios, podían alzar contra el libro de Ester es la referente a las contradicciones que este libro presentaba con el calendario esenio de 364 días (cf. el «Libro astronómico» en *1 Enoc* 72-82). Seguramente el libro de Ester fue el último que entró a formar parte del canon bíblico. El libro de Daniel se encuentra ya en la biblioteca de Qumrán.

En Qumrán parecen haber coexistido diversos tipos de Salterio, con inclusión de poemas apócrifos en alguno de ellos.

La comunidad de Qumrán parece haber reconocido al menos un cierto valor canónico a otros libros de los que se han encontrado múltiples copias. El Pentateuco enóquico era muy usado en Qumrán. Han aparecido 4 ejemplares del *Libro astronómico,* 5 del *Libro de los Vigilantes,* 15 del *de los Gigantes,* 4 del *de los Sueños* y 2 de la *Carta de Enoc.* Llama también la atención el número de copias del *Libro de los Jubileos,* 12 en total.

Ante esta situación es lógico plantearse la cuestión de si los esenios disponían de un canon más amplio que el de los fariseos, incluyendo en el mismo aquellos libros de los que se han encontrado numerosas copias en la biblioteca de Qumrán, tales como *1 Enoc,* el *Testamento de Leví, Jubileos* y el *Rollo del Templo.* Una corriente de la investigación actual tiende a pensar que los esenios no pretendían añadir nuevos libros a los de la Torah y de los Profetas, sino simplemente darles una nueva interpretación, fundada en una nueva revelación. Los esenios colocaban los libros pseudoepígrafos en un grado inferior a los libros canónicos. Así lo muestra el hecho de que los escritos de la comunidad de Qumrán citen con mucha frecuencia la literatura canónica con fórmulas adecuadas al caso, mientras que sean muy raras las citas de escritos esenios pseudoepígrafos, que por otra parte no van acompañadas de las fórmulas propias de una cita bíblica (Beckwith). Lo decisivo, sin embargo, al hablar del canon de los esenios de Qumrán, no es tanto el determinar cuál era la colección de libros que consideraban canónicos, sino el caer en la cuenta de la perspectiva, posiblemente no muy «canónica», desde la que leían los libros canónicos y que producía una relectura muy diferente de los textos bíblicos. Esta perspectiva es la determinada por las ideas «apocalípticas».

BIBLIOGRAFÍA (cf. p. 488)

BEALL, T. S., *Josephus' Description of the Essenes Illustrated by the Dead Sea Scrolls,* Cambridge 1988.

COLLINS, J. J., «The Origin of the Qumran Community: A Review of the Evidence», *To Touch the Text,* eds. P. Kobelsky-M. Horgan, New York 1990, 159-178.

COLLINS, J. J., «Was the Dead Sea Sect an Apocalyptic Movement?», *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls,* ed. L. H. Schiffman, Sheffield 1990.

COLLINS, J. J., *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity,* New York 1984.

DAVIES, P. R., «The Birthplace of the Essenes: Where is 'Damaskus'?», *The Texts of Qumran and the History of the Community, RQ* 14 (1990) 503-519.

DELCOR, M.-GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Introducción a la literatura esenia de Qumran,* Madrid 1982.

DRIVER, G. R., *The Judean Scrolls: The Problem and a Solution,* Oxford 1965.

DUPONT-SOMMER, A., *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte,* Paris 1959.

GARCÍA MARTÍNEZ, F., «A 'Groningen' Hypothesis of Qumran Origins and Early History», *The Texts of Qumran and the History of the Community,* ed. F. García Martínez, *RQ* 14 (1990) 521-541.

GARCÍA MARTÍNEZ, F., «Orígenes del movimiento esenio y orígenes qumránicos. Pistas para una solución», *II Simposio bíblico español (Córdoba, 1985),* eds. V. Collado Bertomeu-V. Vilar Hueso, Valencia-Córdoba 1987, 527-556.

González Lamadrid, A., *Los descubrimientos del Mar Muerto. Balance de veinticinco años de hallazgos y estudio,* Madrid 1973[2].
Knibb, M. A., *The Qumran Community,* Cambridge 1987.
Lohse, E., *Die Texte aus Qumran hebräisch und deutsch,* München 1986[4].
Murphy-O'Connor, J., «The Essenes and their History», *RB* 81 (1974) 215-244.
Murphy-O'Connor, J., «The Damascus Document Revisited», *RB* 92 (1985) 223-246.
Nickelsburg, G. W. E., «Social Aspects of Palestinian Jewish Apocalypticism», *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East,* ed. D. Hellholm, Tübingen 1983, 641-646.
North, R., «The Qumran 'Sadducees'», *CBQ* 17 (1955) 44-68.
Qimron, E.-Strugnell, J., «An Unpublished Halakhic Letter from Qumran», *Biblical Archeology To-Day: Proceedings of the International Congress on Biblical Archeology,* Jerusalem 1985, 400-407.
Rabin, Ch., *Qumran Studies,* Oxford 1957.
Rabin, Ch., *The Zadokite Documents, I. The Admonition, II. The Laws,* Oxford 1958[2].
Roth, C., *The Historical Background of the Dead Sea Scrolls,* Oxford 1958.
Rowland, Ch., *The Open Heaven. A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity,* New York 1982.
Russell, D. S., *Apocalyptic: Ancient and Modern,* Philadelphia 1978.
Sacchi, P., *L'Apocalittica giudaica e la sua storia,* Paideia 1990.
Schmidt, J. M., *Die jüdische Apokalyptic. Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den Textfunden von Qumran,* Neukirchen-Vluyn 1976[2].
Schürer, E., edición dirigida por Vermes, G.-Millar, F.-Black, M., *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús. 175 a.C.-135 d.C.,* Madrid 1985, cf. tomo II, 715-759: «Los esenios».
Stegemann, H., *Die Entstehung der Qumrangemeinde,* Bonn 1971.
Teicher, J. L., «The Dead Sea Scrolls-Documents of the Jewish-Christian Sect of Ebionites», *JJS* 2 (1951) 67-99.
VanderKam, J. C., *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition,* Washington DC 1984.
Van Der Woude, A. S., «Wicked Priest or Wicked Priests? Reflections on the Identification of the Wicked Priest in the Habakkuk Commentary», *JJSt* 33 (1982) 349-359.
Vaux, R. de, «Essénies ou Zélotes: à propos d'un libre récent», *RB* 73 (1966) 212-235.
Zeitlin, S., *The Dead Sea Scrolls and Modern Scholarship,* Philadelphia 1956.

VI. EL CANON DE LA DIÁSPORA JUDEO-HELENÍSTICA

1. *El judaísmo helenístico*

La expresión «judaísmo helenístico» se refiere al judaísmo de las comunidades dispersas a lo largo y ancho del mundo greco-romano durante el período que comienza con Alejandro Magno (336-323 a.C.) y que en Palestina se extiende hasta la época de Adriano. Los judíos de estas

comunidades aceptaron y asimilaron la lengua, costumbres y cultura helenísticas, en un intento de fusión de la cultura griega y de la fe judía.

Los movimientos de población causados por las incesantes guerras, el desarrollo del comercio en estos siglos y el atractivo de la vida en las ciudades helenísticas fueron las causas principales que ocasionaron la diáspora judía en esta época. En el s. I d.C. la población judía de la diáspora era más numerosa que la de la propia metrópoli en Palestina.

La diáspora judía mantenía, sin embargo, estrechos lazos con la metrópoli y con Jerusalén. Los judíos mayores de 20 años debían contribuir al mantenimiento del culto en Jerusalén con el tributo anual de medio Shequel (Ex 30,11-16; cf. Mt 17,24-27; Misnah *Šeqalim*) o de dos dracmas griegas (Filón, *Embajada a Cayo,* 23; Josefo, *Antigüedades judías* 14,7,2; 18,9,1). Con ocasión de las tres fiestas de peregrinación anuales acudían a Jerusalén grandes multitudes de judíos de la diáspora (*Guerra judía* 6,9,3).

Existían grandes contrastes entre el judaísmo helenístico y el judaísmo de la metrópoli palestina, aunque no se han de exagerar demasiado las diferencias, pues se ha de tener en cuenta que también el judaísmo palestino estaba muy helenizado. Sin embargo, no deja de ser cierto que el judaísmo palestino hunde sus raíces en la teocracia postexílica y culmina en el rabinismo fariseo; el judaísmo de la diáspora busca una mayor integración en el mundo del sincretismo helenístico, aunque tratando de no perder sus raíces judías.

Las comunidades judías se dotaban de la adecuada organización para proteger sus derechos y conservar sus señas de identidad judías. Los sistemas de organización diferían de unos lugares a otros. Por lo general los judíos estaban organizados en grupos autónomos, incluso dentro de un territorio bien delimitado. El sistema organizativo básico lo constituía la *politeuma.* Otros grupos étnicos tenían una organización semejante, que por lo general se remontaba a los tiempos del servicio militar cumplido durante el período ptolomeo.

En Alejandría los judíos habían logrado constituir una única corporación política semiautónoma, dotada de funciones administrativas, financieras y judiciales (Aristeas 310). Los judíos no eran verdaderos ciudadanos de la *polis* griega. La *polis* tendía al establecimiento de una *politeia* única, basada en el parentesco unido al culto municipal (*syggéneia*). En consecuencia, la *polis* tendía a la abolición de la *politeia* judía. Los judíos solían ser designados por ello como «extranjeros» o «residentes permanentes» (*metoîkoi*).

La *politeia* judía trataba de garantizar la salvaguarda de las costumbres ancestrales judías y al mismo tiempo la participación de los judíos en la vida de la ciudad. Los judíos de Alejandría lucharon por mantener su *politeia* y no tanto por alcanzar la plena incorporación en la *polis.* Solían depositar su confianza en el gobierno central, en los reyes ptolomeos y en los emperadores romanos. En consecuencia, la pobla-

ción alejandrina, enfrentada a los ptolomeos y romanos, descargaba sus odios contra éstos sobre los judíos.

No existen suficientes datos para suponer que los judíos, como grupo organizado, desearan infiltrarse en el gimnasio alejandrino y conseguir, a través de ello, la plena ciudadanía e integración en la *polis*. Existen más bien indicios de un rechazo del gimnasio y de todo lo que éste significaba.

En Roma los judíos formaban pequeñas sociedades privadas de carácter modesto, designadas con el nombre de *synagōgē*. Los poderes constituidos permitían a los judíos el libre ejercicio de su religión y el disfrute de otros privilegios. Castigaban asimismo los intentos de supresión de estos derechos (Josefo, *Antigüedades judías* 14,8,5; 10,12,3-6; 16,6,2-7). En el imperio romano el judaísmo gozaba del estatuto legal de *religio licita* (Tertuliano, *Apol.* 21).

Los judíos estaban exentos de la obligación de participar en el culto del emperador, privilegio que Calígula no respetó (Josefo, *Antigüedades judías* 19,5,2-3); estaban autorizados a administrar el patrimonio de las propias comunidades, incluyendo la colecta y salida de contribuciones para el templo de Jerusalén (Filón, *Embajada a Cayo 23;* Josefo, *Antigüedades judías* 16,6,2-7), y tenían jurisdicción para dirimir los pleitos civiles entre judíos.

El reconocimiento del privilegio de guardar la práctica del sábado llevaba consigo una larga serie de privilegios, que incluían la exención del servicio militar (*Antigüedades judías* 18,8,4; 14,10,11-14.16.18-19) y de acudir a los tribunales en sábado (16,6,2.4). Sin embargo, no existen datos claros que permitan dar una respuesta satisfactoria a la cuestión de si los judíos poseían derechos cívicos en las ciudades griegas, con plena participación en la vida pública.

En el campo de lo religioso, el judaísmo era, desde la perspectiva griega, un culto más entre los muchos del mundo helenístico. Los escritores judíos de lengua griega ponían especial énfasis en lo que consideraban ser lo específicio del judaísmo: la obediencia a la ley de Moisés (4 Mac 5,19-26; 9,2; Josefo, *Contra Apión* II 39; Filón, *Vida de Moisés* 2,3.5; 3 Mac 2,31-33; *Oráculos Sibilinos* III 573-85. 762-71), el seguimiento fiel de las costumbres ancestrales del pueblo, el monoteísmo estricto y el culto anicónico, los ideales morales y los preceptos relativos a la práctica del sábado, a la circuncisión y a la prohibición de comer carne de cerdo. La fe de los judíos en un Creador, único, omnipotente y justo, contrastaba con el crudo politeísmo del ambiente pagano. Los judíos expresaban a menudo su orgullo por ello, burlándose del politeísmo y del culto tributado a las imágenes (Sab 13,10-19; 15,7-17).

Sin embargo, los judíos no podían permanecer inmunes al influjo del ambiente helenístico y en especial de la lengua griega. Hacia el año 250 a.C., los judíos grecoparlantes eran lo suficientemente numerosos como para sentir la necesidad de traducir el Pentateuco al griego, que

se había convertido en la lengua del servicio sinagogal a causa del progresivo desconocimiento del hebreo.

El proselitismo contribuía a dar vida al judaísmo en la diáspora. Incluso al margen de la actividad misionera, los judíos, con la sola presencia y a través de los contactos de todo tipo y sus sinagogas abiertas a todos, se hacían notar entre la población gentil. A los paganos les resultaba especialmente atrayente el monoteísmo judío, la insistencia en la unicidad original de la raza humana, en la conducta ética, el juicio por Dios, la promesa de salvación eterna, etc. A los ojos de muchos, el judaísmo aparecía como una filosofía, y el culto sinagogal como una asamblea de maestros y discípulos de una escuela filosófica extranjera; para otros, se parecía a los cultos mistéricos orientales que decían ofrecen un camino hacia la vida eterna. Lo más llamativo del judaísmo era sin duda la fidelidad en la observancia del sábado, de los ayunos y de las prohibiciones dietéticas.

La circuncisión, sin embargo, constituía un verdadero obstáculo a las conversiones. Ello explica el hecho de que la mayor parte de los prosélitos fueran mujeres. Muchos gentiles se adherían al judaísmo de una forma no muy comprometida como «temerosos de Dios» (*sebómenoi, phoboúmenoi tòn theón*). La rápida helenización del cristianismo siguió en gran medida el camino ya trazado por el proselitismo judío. Muchos gentiles, que veían en la circuncisión un obstáculo insuperable, se mostraban más dispuestos a aceptar ahora el cristianismo gentil.

No dejaba de acumularse, sin embargo, un cierto sentimiento antijudío. Aunque el helenismo se mostraba abierto a cultos y dioses innumerables, el particularismo religioso de los judíos, que no reconocía el panteón de los dioses greco-romanos, era presentado muchas veces como un verdadero ateísmo y su particularismo social como odio a la humanidad. Los privilegios y exenciones concedidas por los romanos causaban envidia, como también el afluir continuo de contribuciones de los judíos a Jerusalén. Los prosélitos del judaísmo rompían sus lazos familiares y de amistad, lo que intensificaba el resentimiento por parte de los gentiles.

2. *El canon de la diáspora judeo-helenística*

La Biblia griega, transmitida en el cristianismo, se diferencia de la Biblia rabínica por el número y orden de los libros, así como por el texto de cada uno. La Biblia griega añade varios libros (Tobías, Judit, Macabeos, etc.) e introduce nuevos capítulos en algunos libros («añadidos» a Daniel, Jeremías, Job, etc.).

En contra de lo que se pensó durante largo tiempo, no existió nunca un verdadero «canon alejandrino» de lengua griega, que pudiera ser considerado como un canon paralelo al «palestino» de lengua hebrea (Sundberg) (cf. p. 167).

La teoría tradicional sobre la existencia de un «canon alejandrino», que supuestamente incluía más libros que el canon palestino, se basaba, entre otros datos (v. *infra*), en el hecho de que los códices de LXX contenían varios de los libros apócrifos. Sin embargo, es preciso tener en cuenta que los grandes códices del s. V tenían una extensión muy superior a la de los códices de siglos anteriores. Son por otra parte todos ellos de origen cristiano, pues a partir del s. II d.C. los judíos dejaron de utilizar la versión de los LXX, que sustituyeron por otras versiones judías. Los códices griegos reflejan en definitiva la situación de los ss. IV y V, que no es comparable en modo alguno con la de siglos anteriores.

Es frecuente suponer que Filón y los judíos helenistas no compartían el parecer de los rabinos de Palestina, según el cual el espíritu de profecía había cesado hacía siglos. Los judeo-helenistas tendían más bien a considerar que una literatura más vasta que la acotada por los fariseos gozaba también del privilegio de la inspiración profética. Sin embargo, aun cuando ello fuera así, no cabe extraer la conclusión de que el judaísmo helenista disponía de un canon más amplio que el del judaísmo rabínico. De hecho las obras de Filón no citan ni una sola vez los libros apócrifos, lo cual invalida toda hipótesis sobre la existencia de un canon helenístico. Por otra parte, sería bien extraño que un libro como 1 Mac, que insiste en que la profecía había cesado hacía tiempo (4,46; 9,27; 14,41), pudiera formar parte de un supuesto canon helenístico, cuya existencia se apoya precisamente en la afirmación de que la profecía no ha cesado todavía, en una época incluso posterior.

La teoría del canon alejandrino tenía otros dos soportes que se han venido igualmente a tierra. El primero era que el judaísmo helenístico y el judaísmo palestino eran realidades distintas y distantes. El segundo era que los libros apócrifos fueron compuestos en su mayoría en lengua griega y en suelo egipcio.

Lo cierto es que Ben Sira y 1 Mac proceden de Palestina y muchos de los apócrifos son traducciones de originales hebreos o arameos de Palestina, con la excepción de los otros tres libros de los Macabeos y, en parte también, del libro de la Sabiduría. Por otra parte, el prólogo del libro de Ben Sira, escrito en Egipto, hace mención por tres veces de la división tripartita del canon y no existe testimonio alguno que permita establecer la afirmación de que alguno de los apócrifos tenía cabida en alguna de las tres divisiones establecidas.

En conclusión, el judaísmo de la diáspora helenística no se diferenciaba del palestino en lo tocante a la extensión del canon, aunque pudiera tener enorme estima hacia los libros escritos en griego, al modo como los esenios de Palestina tenían también en gran estima otros libros escritos en hebreo o arameo. La rivalidad entre fariseos, saduceos y esenios, que estalló en los años del sumo sacerdocio de Jonatán Macabeo (152-142 a.C.), debería haber tenido repercusiones en la extensión del canon de libros aceptados por unos y por otros. Sin embargo, el hecho es que todos ellos coincidían en reconocer un canon que en líneas generales había quedado ya establecido poco antes del estallido de la rivalidad entre ellos (Beckwith, cf. p. 179).

No se ha de olvidar, sin embargo, que el judaísmo anterior al año 70 se caracterizaba por un enorme pluralismo. Algunos círculos fariseos no aplicaban con rigidez el principio de que la cadena de sucesión profética había quedado rota en la época persa, lo que en principio dejaba fuera del canon al libro de Ben Sira. Si en el judaísmo de la diáspora griega un Filón puede ser testigo de un judaísmo conservador y muy centrado en la Torah, otros ambientes pietistas de la misma diáspora estaban muy predispuestos a considerar canónicos algunos escritos como, por ejemplo, los «añadidos» a los libros de Daniel y Ester. A comienzos del s. I d.C. el libro de la Sabiduría vino a incrementar el número de pseudoepígrafos atribuidos a Salomón, llegando más tarde a formar parte de los libros de la Biblia griega. Estos grupos, al igual que en la comunidad de Qumrán, no mostraban preocupación alguna por cerrar definitivamente el canon de libros bíblicos. La Biblia griega cristiana no hace más que reflejar esta situación imperante antes del año 70, en la que no cabe hablar de la existencia de un canon cerrado (Sundberg).

Así, pues, la discusión actual en torno al canon del AT se mueve entre el reconocimiento de que el canon fariseo estaba ya muy consolidado a mediados del s. II a.C. (Beckwith), y el supuesto de que, al comienzo de la era cristiana, tanto en Palestina como en Alejandría, el canon no conocía todavía unos límites precisos (Sundberg).

VII. EL CANON CRISTIANO DEL ANTIGUO TESTAMENTO

El canon cristiano añade al final del canon judío los libros del NT. Este añadido modifica sustancialmente el sentido de todo el conjunto.

En los inicios del cristianismo los primeros escritos cristianos, que más tarde llegaron a formar parte del NT, podían ser vistos todavía como unos escritos más entre la vasta literatura judía de la época. Tales escritos se referían al conjunto formado por la Torah, Profetas y Escritos como a las únicas Escrituras existentes y reconocidas. Pronto adquirieron, sin embargo, entidad propia, hasta presentarse finalmente como un Testamento «Nuevo», paralelo a las Escrituras de los judíos convertidas ahora en Testamento «Antiguo».

Las frecuentes *citas* que el NT ofrece del AT presentan un cuadro muy similar al que muestra la biblioteca de Qumrán. Los libros más citados en el NT son también en primer lugar el de los Salmos, seguido por los de Isaías, el Deuteronomio y demás libros de la Torah. El Apocalipsis debe mucho a los libros de Ezequiel y Daniel. El libro de Daniel aparece citado como obra de un «profeta» (Mt 9,27) o dentro de la categoría de «los profetas» (1 Pe 1,10-12).

El AT de los primeros cristianos era básicamente el mismo de la co-

munidad judía. Las polémicas entre cristianos y judíos no atestiguan diferencias significativas respecto a la lista de libros autorizados. Si en una época posterior la Iglesia cristiana reconoció valor canónico a algunos libros que no forman parte de la Biblia hebrea, ello se debió más a una tradición de uso de tales libros que a una decisión consciente de ampliar el canon bíblico (Ellis).

Dos tendencias se disputan la *explicación del canon cristiano del AT*. La primera supone que el cristianismo heredó un canon judío de 22 libros (24 en el TM). El cristianismo difería del judaísmo en el modo de interpretar el AT, pero no en el contenido y número de libros de la Biblia. La versión de los LXX, tal como era transmitida en los códices cristianos a partir del mediados del s. II d.C., formaba un *corpus mixtum* de libros, que en modo alguno correspondía a un canon judío diferente al de la tradición rabínica (Beckwith, Ellis). Por el contrario, según otra corriente de explicación, la Iglesia cristiana no heredó del judaísmo un canon ya cerrado; la iglesia ya había tomado un camino independiente y apartado del judaísmo cuando se cerró definitivamente el canon rabínico (Sundberg). El cristianismo tenía la idea de un canon abierto del AT. Ésta es la razón de que el canon cristiano del AT no coincida con el judío.

El establecimiento del canon cristiano del AT se hizo en un período ya tardío, en el s. IV d.C., cuando se fijaron las listas definitivas de libros considerados canónicos. Con anterioridad a este momento, cabe hablar de escritos «autorizados» pero no de libros canónicos. En el judaísmo el proceso de formación del canon veterotestamentario se encuentra ya casi completamente ultimado a mediados del s. II a.C., pero la lista definitiva no se establece hasta finales del s. II d.C., o, por lo menos, las discusiones últimas sobre alguno de los libros no quedan zanjadas hasta esta época. En el cristianismo, las últimas décadas del s. II constituyen el período decisivo en el proceso de formación del canon, pero la lista definitiva no se establece hasta el s. IV (cf. p. 248).

BIBLIOGRAFÍA (cf. p. 552)

Blank, J., *Paulus und Jesus*, München 1968.

Collins, J. J., *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, New York 1984.

Collins, J. J., «Was the Dead Sea Sect an Apocalyptic Movement?», *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls*, ed. L.H. Schiffman, Sheffield 1990, 25-52.

Davies, W. D., *Paul and Rabbinic Judaism*, London 1948.

Saldarini, A. J., *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society*, Edinburgh 1988.

Strecker, G., «On the Problem of Jewish Christianity», *Appendix to Ortodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, eds., R. Kraft-G. Frodel, Philadelphia 1979, 241-285.

Wacholder, B. Z., «The Ancient Judaeo-Aramaic Literature (500-165 BCE). A Classification of Pre-Qumranic Texts», *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls*, ed. L. H. Schiffman, Sheffield 1990, 257-281.

3

LITERATURA CRISTIANA PRIMITIVA: COLECCIONES DE LIBROS CANÓNICOS Y APÓCRIFOS

I. INTRODUCCIÓN

La discusión sobre las cuestiones relativas al canon del NT ha solido estar en manos de los estudiosos de la patrología, la historia de la teología y la historia de la Iglesia. El biblista o el teológo del NT han considerado por lo general que su tarea se termina cuando, desde la perspectiva histórica, han llegado al estudio de la última obra incorporada en el *corpus* neotestamentario (la segunda carta de Pedro), o cuando, desde el punto de vista teológico, han llegado al momento crítico de la «muerte del último apóstol», instante en el que la Escritura cede el puesto a la Tradición de la Iglesia como nueva fuente de revelación. Este hiato temporal entre escritos neotestamentarios y escritos de los Padres apostólicos, entre época apostólica y época «subapostólica», es absolutamente artificial, al igual que lo es el corte literario entre literatura canónica y literatura apócrifa.

El descubrimiento de la biblioteca gnóstica de Nag Hammadi ha reavivado el interés por el estudio del canon del NT, al igual que el hallazgo de la biblioteca de Qumrán reavivó el interés por el canon veterotestamentario. El redescubrimiento de la literatura apócrifa del AT ha tenido también su contrapartida en el renovado interés por la literatura apócrifa del NT.

Ha cambiado también la perspectiva histórica desde la que se estudia el canon neotestamentario: menos centrada en el momento final de las decisiones conciliares sobre la «lista» de libros canónicos, y más dirigida hacia los primeros momentos del lento proceso, por el que, a través de numerosas controversias y vicisitudes, se llegó al establecimiento definitivo del canon neotestamentario. No cabe reducir el estudio de la historia del canon al análisis de las «listas» de libros canónicos de la época patrística. Es preciso relacionar estas listas entre sí, conforme a las diversas épocas y lugares, y situarlas dentro del contexto del proceso de formación de la teología cristiana y de la historia de la Iglesia en los primeros siglos.

En consecuencia, al igual que sucede en lo que respecta al canon del AT, se pone hoy un mayor acento en la pluralidad y en la diversidad de los escritos que componen el NT, tanto en su estructura como en su formación diacrónica y en su significado teológico.

Finalmente, la cuestión del canon se ha convertido en una cuestión crucial de la teología actual, decisiva nada menos que para una definición del ser cristiano en general y del modo de ser cristiano propio de cada una de las grandes confesiones e iglesias cristianas (Käsemann). Los problemas históricos aparecen de este modo íntimamente relacionados con los teológicos.

Al igual que se ha dicho a propósito del AT, no cabe aislar, como se ha hecho en años pasados, la historia del canon neotestamentario de la historia y crítica del texto y de la historia de la exégesis del NT (Hanson).

II. HISTORIA DE LAS COLECCIONES DE LIBROS CANÓNICOS DEL NUEVO TESTAMENTO

Es preciso distinguir dos realidades diferentes, a las que la palabra «canon» puede hacer referencia: el *proceso* histórico a través del cual se formó la colección de libros canónicos, y la lista cerrada de libros canónicos establecida por la Iglesia.

Si el carácter canónico de los libros del NT reside en sus *orígenes* apostólicos y no tanto en la circunstancia de haber sido incluidos en las listas conciliares, cabe decir que el NT estaba ya establecido desde el momento en el que fueron escritos los diversos libros que lo componen. Sin embargo, la formación de las *listas* de los concilios exigió un largo período de tiempo y consistió en un proceso histórico complejo hasta que se hubo definido qué libros entraban en canon y cuáles quedaban fuera del mismo.

Según la teoría clásica sobre la historia del canon neotestamentario, la segunda mitad del s. II d.C. es la época en la que se producen los acontecimientos decisivos que conducen a la formación del *corpus* canónico del NT.

A finales del s. II estaba ya formado el «núcleo» básico del futuro canon neotestamentario. Este núcleo lo constituían los cuatro evangelios, las trece cartas de Pablo, Hch, 1 Pe y 1 Jn. Los Padres de finales del s. II y comienzos del s. III, así como el Fragmento Muratoniano, conocen ya este cuerpo de literatura cristiana y lo citan como escritura canónica en pie de igualdad con el AT, que hasta poco antes eran las únicas Escrituras de los cristianos.

En los dos siglos siguientes se alcanzó poco a poco un consenso sobre el valor canónico de los demás libros, de modo que a finales del s. IV el canon neotestamentario adquirió ya su forma definitiva. La Carta de Pascua de Atanasio del año 367 ofrece una lista que coincide ya básicamente con las transmitidas desde entonces hasta hoy.

Cabe distinguir cinco períodos en la formación del canon.

1. *Período apostólico: hasta el año 70 d.C.*

La Iglesia naciente no tenía entonces más Escrituras que «la Ley y los Profetas», es decir, el AT, leído, sin embargo, a la luz de la cristología y de la escatología cristiana.

La época apostólica conoció el inicio del proceso de transición del mensaje oral al documento escrito. Este proceso responde a una línea de continuidad, nunca rota, entre la predicación de los primeros apóstoles del cristianismo y la herencia escrita que emerge en las últimas décadas del s. I. A comienzos del siglo siguiente, Papías tenía una tal conciencia de la continuidad que le unía con la tradición apostólica, que se aferraba a la transmisión oral de la misma con preferencia a la escrita.

2. *Período subapostólico: desde el 70 hasta el 135 d.C.*

En esta época se formaron la colección de los evangelios y la colección de cartas paulinas. Las demás tradiciones que se remontaban a Pablo fueron recogidas en las cartas deuteropaulinas. Se formó también la colección definitiva de escritos joánicos. Al igual que la Biblia judía era conocida como «la Ley y los Profetas», la Biblia cristiana de esta época podría ser designada como «los Profetas y los Apóstoles».

El proceso de formación del NT consistió en llevar a cabo una gran colección de pequeñas colecciones. Los evangelios y las cartas paulinas constituían los dos núcleos iniciales del canon, y el libro de los Hechos, que mostraba el carácter apostólico de la figura de Pablo, servía de unión entre ambos. Los Hechos, las cartas católicas y el Apocalipsis circularon en un principio como escritos sueltos, no integrados en ninguna colección.

Un estudio estadístico sobre la frecuencia con la que los escritores eclesiásticos utilizan los libros del NT, permite establecer la conclusión probable de que los evangelios adquirieron cierta autoridad algo antes que la colección de cartas paulinas.

a) *La colección de evangelios.* En tiempos de los Padres apostólicos las tradiciones evangélicas eran conocidas a través de la tradición oral más que de la escrita (Köster 1957). A mediados del s. II, en tiempos de Justino, se tiene ya conocimiento de varios evangelios o «memorias» de los apóstoles. El *Diatessaron* de Taciano, que funde los evangelios sinópticos en uno solo, muestra que en el s. II existía una tendencia a preferir un evangelio unificado que la pluralidad de dos, tres o cuatro evangelios.

El *Evangelio de Tomás* representa una redacción independiente de una antigua tradición evangélica; lo mismo se puede decir tal vez tam-

bién de otras obras de la biblioteca de Nag Hammadi (*Evangelio de Pedro, Diálogo del Salvador, Apócrifo de Juan*). Hoy no cabe ya rechazar los evangelios apócrifos como si se tratara de productos tardíos y dependientes de los evangelios canónicos (Köster 1971, 1980).

Durante mucho tiempo los evangelios circularon por separado, con independencia unos de otros. Más tarde comenzaron a utilizarse dos o más evangelios a un tiempo. Se ha solido decir que la colección de los cuatro evangelios canónicos quedó establecida en tiempos de Ireneo (Von Campenhausen 1972). Se tiende a considerar, sin embargo, que a mediados del s. II la situación era todavía bastante fluida; en algunas iglesias se discutía todavía la aceptación de uno u otro de los cuatro evangelios o se añadía algún otro de los que no llegaron a entrar en el canon. La colección de los cuatro evangelios no logró imponerse definitivamente hasta finales del s. II.

b) *La colección de cartas de Pablo.* A finales del s. II todas las iglesias cristianas conocían también y utilizaban en la liturgia y en la enseñanza la colección de cartas paulinas. Sin embargo, la cuestión sobre el número de cartas que formaban parte de la primera y más antigua colección de cartas de Pablo, admite muchas respuestas, aunque todas ellas son más o menos coincidentes:

1) Un escritor cristiano interesado en la figura de Pablo y conocedor de los Hechos, publicó en Éfeso un *corpus* de 10 cartas, todas menos las pastorales (Goodspeed), componiendo él mismo una carta como introducción al conjunto: la carta a los Efesios.

2) La redacción de algunas cartas paulinas, la composición de algunos de los escritos pseudoepígrafos atribuidos a Pablo y la recolección de todo el legado literario de Pablo, fueron posiblemente obra de la «escuela paulina», un grupo de personas que conocía y admiraba la figura y la obra del apóstol. Esta escuela compiló las cartas auténticas y compuso otras «nuevas»: Col, Ef, 2 Tes, 1 y 2 Tim y Tit, publicando finalmente el *corpus* completo (Schenke).

3) El *corpus* paulino conoció dos ediciones: la primera contenía las cartas a las siete iglesias; la segunda añadió las cartas pastorales, hasta alcanzar el número de trece (Dahl).

4) Hacia el año 90 existían en diversos lugares diferentes colecciones antiguas de cartas paulinas (*Ur-Corpora*), más o menos extensas, que podían incluir todas o algunas de las cartas siguientes: 1 y 2 Cor, Heb, Rom, Gál, Ef y Flm (Aland).

5) El primer *corpus paulinum* contenía las siete cartas siguientes: 1 y 2 Cor, Gál, Flp, 1 y 2 Tes y Rom (W. Schmithals).

c) *El libro de los Hechos de los Apóstoles* servía de lazo de unión entre las dos grandes colecciones, los evangelios y las cartas paulinas. Enlazaba las figuras de Pedro y de Pablo, los dos apóstoles que tuvieron un influjo decisivo en la formación, no sólo del cristianismo, sino también de la Biblia cristiana. «La historia del desarrollo del canon cristiano es en algunos aspectos la historia de cómo la relación entre Pedro

y Pablo se convirtió en norma directiva para las iglesias que formaron y aceptaron la autoridad del canon» (Farmer).

Los elementos esenciales del canon del NT, aquéllos representados en los evangelios, los Hechos y las cartas paulinas, arrancan del acuerdo que Pedro y Pablo alcanzaron en Jerusalén, posiblemente de acuerdo también con Santiago, tres años después de la conversión de Pablo.

d) Entre los *restantes escritos* que más tarde entraron a formar parte del canon del NT, las *cartas católicas* tuvieron en un principio una difusión limitada sólo a zonas determinadas. Solamente las cartas 1 Pe y 1 Jn parecen haber gozado de gran difusión en el s. II. El *Apocalipsis* era muy conocido en el Occidente, pero muy poco en el Oriente. Lo contrario sucedía con la *carta a los Hebreos.*

Así, pues, a finales del s. II, gozaban de reconocida y general autoridad los 4 evangelios, las cartas de Pablo, los Hechos, y las cartas Primera de Pedro y Primera de Juan. La situación no era, sin embargo, la misma en todas partes. Éstos son los escritos más citados por Ireneo, Tertuliano y Clemente, pero sobre la autoridad de los libros restantes no existía todavía un acuerdo en la época. Las diferencias de opinión subsistieron a lo largo del siglo III y hasta bien entrado el s. IV.

El hecho de que existieran 4 evangelios diferentes no dejaba de causar problemas. Varias veces y por diferentes caminos se intentó unificar la tradición evangélica: Taciano redujo los cuatro evangelios a uno solo (el *Diatessaron*), Marción redujo el canon a un único evangelio, el de Lucas.

En los primeros tiempos algunas iglesias no tenían conocimiento más que de un único evangelio: el más difundido en Palestina era el de Mateo; en algunas zonas de Asia Menor se utilizaba sólo el de Juan; lo mismo sucedía con los de Marcos y Lucas en las áreas de difusión respectivas.

3. *Período del gnosticismo naciente: desde el 135 hasta la muerte de Justino en el 165 d.C.*

En esta época el cristianismo se desprende de sus raíces judías y adquiere formas características del cristianismo de la gentilidad. La Iglesia surgida del paganismo no llegó a rechazar el AT, pero en ocasiones lo sentía como una pesada herencia.

En estos años tuvo un fuerte desarrollo el gnosticismo, frente al cual el cristianismo se vio abocado a tomar al mismo tiempo varias medidas, no fáciles de conjugar: reconocer la legitimidad de una gnosis cristiana, conservar el AT como parte integrante de la revelación cristiana, preservar el carácter histórico del mensaje de salvación cristiano y, finalmente, desarrollar la exégesis cristiana del AT según los principios y modelos establecidos en las tradiciones apostólicas.

La idea gnóstica de que existían «tradiciones apostólicas secretas» abría la puerta a todo tipo de doctrinas y de escritos. El desarrollo del

gnosticismo hacía ya insostenible limitarse a la tradición oral y obligaba a encontrar una vía aceptable de interpretación del AT.

En el período subapostólico estaba ya latente la idea de un canon cerrado, pero fue el desarrollo del gnosticismo el que obligó a hacer realidad esta idea. Marción convirtió la cuestión del canon en un problema urgente, pero fueron los gnósticos los que decidieron de alguna manera la dirección en la que efectivamente se procedió: en reacción contra ellos.

En tiempos de *Justino,* el NT conocido *en Roma* incluía dos tercios del total de lo que sería más tarde el NT definitivo. Quedaban varias tareas por cumplir: separar los libros de Lc y Hch, colocando a Lc con los demás evangelistas (Mt, Mc y Jn), para formar así el canon de 4 evangelios; ampliar el *corpus* paulino marcionita de 10 cartas hasta incluir otras cartas de Pablo y cartas de otros apóstoles, y, por último, situar Hch como puente de unión entre la colección de los 4 evangelios y la colección de las cartas apostólicas.

4. *Período antignóstico: Ireneo, Clemente de Alejandría, Orígenes e Hipólito de Roma*

El canon conocido por *Ireneo* y la iglesia de *la Galia* por él representada contenía lo esencial del canon definitivo: los cuatro evangelios, los Hechos, las cartas de los apóstoles y el Apocalipsis. El *Evangelio de Pedro* quedó excluido, por su carácter docetista; los gnósticos desvirtuaban el sentido del martirio y el valor del sufrimiento.

Frente a los gnósticos y, en particular, frente a los marcionitas, el trabajo más importante desarrollado por Ireneo consistió en establecer los principios y argumentos para una comprensión cristiana de las Escrituras, AT y NT, como un todo coherente y armonioso.

El canon de *Clemente de Alejandría* (150-*ca.* 215) tenía unos límites bastante amplios y no muy precisos. Clemente utilizaba una colección de libros similar a la usada más tarde en las demás iglesias, con las posibles o probables excepciones de Sant, 3 Jn y 2 Pe. Incluía Heb, que otras iglesias contemporáneas no admitían; hacía un uso relativo de las cartas de Bernabé y primera *Carta de Clemente,* como si fueran de origen apostólico, y reconocía como inspirada la obra del *Pastor de Hermas.* Por el contrario, en la iglesia egipcia Ap y Hch parecen no haber gozado más que de una importancia relativa.

Mientras vivió en Alejandría, *Orígenes* (185-254) parece haber reconocido valor canónico a la *Didakhé,* al *Pastor de Hermas* y a la *Carta de Bernabé.* Más tarde rechazó algunos libros de los aceptados por Clemente: *Predicación de Pedro, Apocalipsis de Pedro, Evangelio de los Egipcios, Evangelio de Matatías* y posiblemente el *Evangelio de los Hebreos.*

Clemente y Orígenes coinciden en una lista de 22 libros: los cuatro evangelios, Hch, las catorce cartas paulinas (incluyendo Heb), 1 Pe, 1

Jn y Ap. Orígenes aceptaba cinco libros de los considerados canónicos por Clemente, pero advertía que eran «disputados»: *Jds, Carta de Clemente, Carta de Bernabé, Pastor de Hermas* y 2 Jn. Por su parte Orígenes incluía otros tres libros también «disputados», que parecen no haber sido utilizados antes por Clemente: 3 Jn, Sant y 2 Pe.

Hipólito de Roma (+235) conocía una lista de 22 libros: 4 evangelios, Hch, 13 cartas paulinas (sin Heb), 1 Pe, 1-2 Jn y Ap. Esta lista es prácticamente idéntica a la de los 22 libros «no discutidos» de la que habla Orígenes, quien incluye 2 Jn a pesar de ser consciente de que este libro era objeto de discusión. La relación de libros «no discutidos» de Orígenes está muy próxima al canon de Hipólito y de Ireneo, tanto en el número como en la denominación de los libros.

Eusebio podía decir, por ello, más tarde, que los libros no discutidos eran aceptados por casi todas las iglesias. Sin embargo, a comienzos del s. III no hay seguridad de que el canon más amplio y algo amorfo de Clemente representara mejor la práctica de algunas iglesias, en todo caso la de Egipto, que el canon más restringido de Ireneo y de Hipólito.

5. *Constitución definitiva del canon en el siglo IV*

Eusebio de Cesarea (+340) presenta una lista de libros canónicos, que parece coincidir con la que ofrece Atanasio años más tarde. No menciona, sin embargo, Heb y hace referencia a que algunos libros son objeto de discusión: Sant, Jds, 2 Pe, 1-3 Jn y Ap. Enumera también una lista de libros que no considera «auténticos», pero que eran leídos públicamente en las iglesias apostólicas y ortodoxas: *Hechos de Pablo, Pastor de Hermas, Apocalipsis de Pedro, Carta de Bernabé* y *Didakhé* (cf. *Historia Eclesiástica* 3.31.6).

El canon neotestamentario que se impondrá más tarde en el concilio de Calcedonia (451) es el mismo que se encuentra ya en *Atanasio* (296-373): 4 evangelios, Hch, 7 Cartas católicas (Sant, 1-2 Pe, 1-2-3 Jn, Jds), 14 Cartas de Pablo (incluida Heb) y Ap. Muchos manuscritos de origen egipcio que se remontan al s. IV siguen este orden de libros.

La misma lista se encuentra en Amfíloco, obispo de Iconio (+394), en el orden de libros que prevaleció más tarde: Heb después de Flm y las cartas católicas después de las cartas paulinas.

Incluso las iglesias que no llegaron a aceptar las decisiones del concilio de Calcedonia reconocían esta lista de 27 libros canónicos, los mismos que integran la relación establecida mucho más tarde en Trento.

III. CÁNONES FALLIDOS

La historia del canon no siguió una línea única y recta desde el comienzo hasta el final. Al igual que sucedió con la historia del texto y de

la interpretación, el canon se fue abriendo camino dejando atrás vías muertas y senderos perdidos. Algunos de estos esfuerzos fallidos contribuyeron al éxito de la forma final, otros llevaron a soluciones que más tarde o más temprano terminaron fracasando.

Desde los comienzos del cristianismo hasta el s. VI, cuando se impuso la forma oficial del canon, existieron colecciones muy diversas de libros que, añadidos al AT, podían haber cristalizado en otros tantos cánones diferentes. Algunas de estas colecciones o canónes en embrión no sólo iniciaron su marcha, sino que llegaron a formar verdaderos cánones, que, sin embargo, no lograron concitar hacia sí el consenso de todas las iglesias cristianas (Harnack).

Estas formas precanónicas, más o menos incoadas o truncadas a mitad de camino, fueron las siguientes, todas ellas precedidas por el AT: una colección de *logia* o dichos del Señor; un evangelio escrito o una colección de varios evangelios; un evangelio o varios, junto con una colección más o menos amplia de obras cristianas de carácter diverso; el evangelio junto con una colección de enseñanzas del Señor y de los 12 apóstoles (la *Didakhé* es el comienzo de una colección de este tipo); una colección o resumen de profecías mesiánicas como las que se encuentran en la *Carta de Bernabé*, etc. (Farmer).

Lo importante a tener en cuenta es que la forma que el NT adquirió a finales del s. II, no era en modo alguno la única imaginable que el canon cristiano podía haber asumido.

La historia del canon neotestamentario es, una vez más, la historia de un proceso que parte de la diversidad y cristaliza en la unidad. La formación de la Biblia cristiana a finales del s. II d.C. corre pareja con la formación de la Gran Iglesia. En ambas la línea evolutiva conduce de la diversidad a la unidad. La perspectiva teológica tiende a considerar que el principio de la unidad de fe (*regula fidei*) estaba ya establecido desde un principio y que la diversidad surgió por ruptura (*haíresis*, «herejía») de aquella unidad original. Esta visión sólo se obtiene en realidad *a posteriori*. W. Bauer ha puesto en cuestión el supuesto de que en los inicios del cristianismo existiera algo parecido a una ortodoxia (críticas a la tesis de Bauer en Metzger y Harrington). Conforme a la doctrina tradicional y patrística sobre el origen de las herejías, la Iglesia conservó desde un principio la pureza de la doctrina cristiana y de la tradición apostólica. La ortodoxia es, por tanto, anterior a las herejías todas, que no son sino desviaciones de la ortodoxia, achacables a Satanás, a una curiosidad malsana, al espíritu sectario de algunos, a la filosofía griega considerada como la «madre de las herejías», etc. La Iglesia conserva la verdad única, las sectas no cesan de fragmentar la verdad y de fragmentarse ellas mismas.

Esta concepción estática de la ortodoxia no corresponde a la realidad histórica. No cabe acercarse a la historia con conceptos rígidos. Lo que se entendía por ortodoxia en el s. II no era lo mismo que lo que se conocía como tal en los ss. IV y V. Según Harnack las herejías fueron el acicate en la formación del dogma ortodoxo y los gnósticos fueron los primeros teólogos cristianos. Según M. Werner el dogma suplantó poco a poco a la escatología, siguiendo un proceso de «desescatologización» progresiva del cristianismo. Los herejes y, de modo particular, los gnósticos fueron los primeros que percibieron y llamaron la atención sobre este cambio. En este sentido cabría hablar de una «legítima pertenencia de la herejía al cristianismo» (Werner).

Conforme a la tesis de Bauer, en los comienzos del cristianismo herejía y ortodoxia no eran todavía magnitudes consolidadas. En algunos aspectos la herejía, o lo que después se consideró como tal, se anticipó a la ortodoxia. Bauer estudia como ejemplos las iglesias de Siria y de Egipto. En los primeros momentos no existía una clara diferencia entre ortodoxia y herejía; las dos podían coexistir una al lado de otra. Sólo con el paso del tiempo la diferencia entre ortodoxia y herejía adquirió importancia. En este desarrollo tuvo Roma un papel decisivo (cf. p. 265).

Por otra parte, no hay que olvidar que el cristianismo naciente aparecía como una *haíresis*, un grupo judío con características especiales, conocida como la «secta de los Nazarenos» (Hch 24,5.14; 28,22). El mismo NT conserva datos sobre la existencia de conflictos entre grupos cristianos, entre hebreos y helenistas (Hch 6,1-7), entre Pablo y sus opositores judaizantes, entre diversos grupos de Corinto (1 Cor 1,10-17) y otros a los que alude la carta a los fieles de Colosas.

Es importante señalar aquí que, conforme a la tesis de Bauer, la «cuestión del AT» (cf. p. 555) fue la causa de discordia entre los grupos cristianos y determinó a la postre el juego de fuerzas dentro del cristianismo.

IV. LITERATURA CRISTIANA DE LA EPOCA SUBAPOSTÓLICA: DESARROLLOS DE LOS GÉNEROS NEOTESTAMENTARIOS

En épocas pasadas existió un gran desinterés por los libros apócrifos del NT. Diversas razones parecían justificarlo: los materiales contenidos en estos escritos dependen por lo general de los libros canónicos, no añaden apenas información fidedigna respecto a la suministrada por éstos, no formaban parte de la corriente central de la teología cristiana, etc. Antes de la primera guerra mundial el número de apócrifos conocidos era muy restringido. La edición de Kauzsch incluía 13 obras apócrifas y la de Charles 17. Las ediciones de Hennecke, Riessler y M. R. James ampliaron progresivamente el número de apócrifos dados a conocer. La edición inglesa de H. F. D. Sparks (1981) y la americana de J. H. Charlesworth (1983 y 1985) rompen el reduccionismo metodológica de comienzos de siglo. Los descubrimientos de Qumrán y de Nag Hammadi despertaron el interés por los apócrifos. Sin embargo, Schneemelcher (responsable de la 3.ª ed.) tiende todavía a seleccionar

un número reducido de los considerados como «verdaderos» apócrifos del NT.

«Apócrifo» significa oculto, secreto, sea por referencia a escritos no admitidos en el canon, a los escritos gnósticos, o, con sentido peyorativo, a libros considerados heréticos. Los gnósticos daban, por el contrario, al término «apócrifo» un sentido positivo, considerando que estas obras secretas y ocultas eran demasiado sagradas para exponerlas a una divulgación general entre el público.

Desde el punto de vista del análisis formal, cabe definir los libros apócrifos como aquellos escritos que imitan las formas de estilo del NT y que, si bien no llegaron a entrar en el canon, tanto por el título dado como por afirmaciones hechas en los mismos, tenían pretensiones de ser considerados canónicos (Schneemelcher). Esta definición no presta atención, sin embargo, a otros escritos de la época subapostólica ni tampoco a diversas formas de la literatura gnóstica, que tienen una indudable relación con los escritos llamados apócrifos.

Los libros apócrifos del NT pertenecen a géneros literarios muy diversos, similares en todo caso a los de los libros canónicos, a los que tratan de imitar. A pesar de ello, los cuatro evangelios primeros y los evangelios de ficción o los gnósticos presentan muchas más divergencias entre sí que puntos de contacto.

Dentro de un mismo género caben además grandes diferencias: unos apócrifos ofrecen un estilo más culto o más popular que otros, son más ortodoxos o más heterodoxos, conservan una forma más original o están compuestos de materiales de diversas épocas, son muy antiguos (s. II) o muy recientes (ss. V y VI). En todo caso es preciso distinguir siempre entre el material antiguo y las interpolaciones y reelaboraciones posteriores.

Posiblemente existían ciclos de escritos apócrifos, cada uno de los cuales estaba puesto bajo la autoridad de un personaje bíblico o neotestamentario como Daniel, Esdras, María, Pilatos, los apóstoles y otros personajes del cristianismo naciente. Estos ciclos estaban relacionados tal vez con escuelas, que seguían a un maestro y representaban una línea de tradición determinada.

El estudio de los apócrifos incluye el de los *agrapha*: toda palabra suelta, atribuida a Jesús por la tradición y no recogida en los evangelios canónicos. Los *agrapha* pueden encontrarse en interpolaciones o en variantes de los manuscritos de los evangelios o de otros libros canónicos, en escritos de los Padres de la Iglesia o de autores eclesiásticos, en textos litúrgicos o de disciplina eclesiástica, y en evangelios y hechos apócrifos. Se trata, por lo general, de sentencias o diálogos breves. Tras los descubrimientos del papiro Oxyrinc (s. III) y de Nag Hammadi, J. Jeremias retiene 21 *agrapha* válidos. Durante bastante tiempo la autoridad del evangelio tetramorfo no impidió la transmisión de ciertas tradiciones orales.

La aportación de los escritos apócrifos para la *historia del texto neotestamentario* es escasa. Por lo que se refiere, sin embargo, a la *historia literaria del NT*, los apócrifos permiten vislumbrar la existencia de colecciones muy antiguas de *logia* de Jesús, de *testimonia* de la Escritura, y tal vez también de colecciones de relatos sobre Jesús o los apóstoles. Estas colecciones evolucionaron con absoluta independencia y por vías muy dispares a partir del momento en el que dejaron de estar sometidas al control y al influjo de las colecciones canónicas. Las cartas y los apocalipsis tienen una importancia menor.

Los escritos apócrifos presentan un interés indudable para el estudio de la *historia del cristianismo antiguo*. No sirven sólo para poner de relieve la superioridad de los canónicos. Contribuyen a reconocer que el cristianismo primitivo no era absolutamente monolítico y que, por lo mismo, no es posible reducir la literatura cristiana a dos grandes bloques: una corriente central ortodoxa y una periferia herética.

Los apócrifos reflejan determinadas tendencias de la piedad popular y muestran cómo la Iglesia trató de adaptarse, a veces sin éxito, a estas diversas tendencias.

Los apócrifos de origen o ambiente judeo-cristiano dan fe de la pervivencia de formas de expresión apocalíptica de la doctrina cristiana. Los evangelios judeo-cristianos muestran un arcaísmo que derivó rápidamente hacia corrientes como el ebionismo o hacia la gnosis. Revelan características de la piedad popular: atención a la infancia, a la madre de Jesús y a los misterios del más allá y de los tiempos finales. No dejan de poseer un cierto valor teológico, que a veces no pasa de la simple curiosidad o raya incluso en el mal gusto, como sucede en descripciones de un marcado realismo antidoceta. La aportación de los apócrifos a la historia del arte y de la literatura es muy superior al valor intrínseco de los mismos.

La imitación de los géneros del NT entrañaba un cierto riesgo a causa de la utilización que de los mismos podían hacer las sectas cristianas, en particular el gnosticismo.

La selección y utilización de los apócrifos varió mucho según épocas y lugares. Los deuterocanónicos del AT, o apócrifos del AT según la terminología corriente entre los protestantes, tuvieron entrada en el canon de la Iglesia, no así los apócrifos del NT, excepto algunos, que por algún tiempo y en algunos lugares gozaron de una cierta canonicidad, como los *Hechos de Pablo* y el *Apocalipsis de Pedro*. Estuvieron próximos a entrar en el canon neotestamentario la *Didakhé*, la *Carta de Bernabé*, la primera *Carta de Clemente* y el *Pastor de Hermas*.

La Iglesia cristiana no dejó al azar la conservación de los escritos apócrifos del AT y, mucho menos, la de los deuterocanónicos. Los conservó por razones muy variadas. Los libros 2-3-4 Macabeos eran una fuente de inspiración para la martirología cristiana. Los libros de Judit, Tobías, *Oración de Ester, Salmos de Salomón* y la novela *José y Asenet* presentaban modelos de piedad y de ascetismo. *Bel y el Dragon* y la *Carta de Jeremías* trataban sobre la lucha contra el paganismo. El libro

de la Sabiduría y las obras de Filón interpretaban la Ley mediante símbolos y alegorías. La conservación del ciclo de Enoc atestigua la importancia que para los cristianos tenía la apocalíptica. Las obras de Josefo merecían ser conservadas, aunque sólo fuera por preservar el llamado *Testimonium Flavianum.*

1. EVANGELIOS
   Marcos (65-70)
   Mateo (años 70/80)
   Lucas (años 70/80)
   Juan (años 90)
      Evangelio de los Hebreos o Nazarenos (100-150)
      Evangelio de los Egipcios (100-150)
      Evangelio de los Ebionitas (100-150)
      Apócrifo de Juan (Nag Hammadi) (100-150)
      Evangelio según Pedro (130-150)
      Papiro Egerton w (140-160)
      Protoevangelio de Santiago (150-200)
      Evangelio de la Verdad (Nag Hammadi) (150-200)
      Primera compilación del *Evangelio según Tomás* (Nag Hammadi) (150-200)
      Evangelio de Felipe (Nag Hammadi) (200)
      Evangelio de Tomás (Nag Hammadi) (200-250)
      Historia árabe de José el Carpintero (s. IV)
      Evangelio según Tomás (obra maniquea, forma actual posterior al s. VI)
      Tránsito de María
      Evangelio del Pseudo-Mateo (s. VI).

2. HECHOS DE LOS APÓSTOLES
   Hechos de los apóstoles (años 70/80)
      Hechos de Juan (140-160)
      Hechos de Pablo (150-200)
      Hechos de Pedro (150-200)
      Hechos de Tomás (200-250)
      Hechos de Andrés (200-250)
      Hechos de Pilatos (250-300)

3. CARTAS DE LOS APÓSTOLES
   Cartas paulinas
      1 Tesalonicenses (51)
      2 Tesalonicenses (51 o años 90)

      Gálatas (54-57)
      Filipenses (56-57)
      1 Corintios (57)
      2 Corintios (57)
      Romanos (58)

      Filemón (56-57 o 61-63)
      Colosenses (61-63 o años 70/80)
      Efesios (61-63 o años 90/100)

      Tito (65 o 95-100)
      1 Timoteo (65 o 95-100)
      2 Timoteo (66 o 95-100)

      Hebreos (años 60 o 70/80)

   Cartas católicas
      1 Pedro (64 o años 70/80)
      Santiago (62 o años 70/80)
      1 Juan (años 90)
      2 Juan (años 90)
      3 Juan (años 90)
      2 Pedro (100-150)

   Cartas apócrifas de Pablo
      3 Corintios
      Carta a los Laodicenses
      Correspondencia de Pablo y Séneca

   Cartas apócrifas de Pedro
      Predicación de Pedro
      Kerygmata Petrou

4. APOCALIPSIS
   Apocalipsis de Juan (años 90)
      Apocalipsis de Pedro
      Apocalipsis de Pablo
      Apocalipsis de la Virgen
      Apocalipsis de Tomás
      Apocalipsis de Juan
      Apocalipsis de Esteban

5. INTERPOLACIONES CRISTIANAS en libros apócrifos del AT
      Apocalipsis de Baruc griego (3 Baruc)
      Apocalipsis de Esdras (3 Esdras y 4 Esdras)
      Apocalipsis de Sedrach
      Apocalipsis de Elías
      Apocalipsis de Sofonías
      Ascensión de Isaías
      Oráculos Sibilinos
      Libro de las parábolas (1 Enoc), etc.

6. ESCRITOS DE LOS PADRES APOSTÓLICOS
      Primera Carta de Clemente a los Corintios (90-100)
      Segunda Carta de Clemente a los Corintios (años 90 o 100)
      Cartas de Ignacio de Antioquía (+ca. 110)
      Carta de Policarpo a los Filipenses (algo posterior a las cartas de Ignacio)
      Carta de Bernabé (*ca.* 130)

7. TRATADOS doctrinales y morales
      Didakhé o *Doctrina de los Doce Apóstoles* (finales del s. I o comienzos del s. II)
      Pastor de Hermas (comienzos del s. II)

1. *Evangelios apócrifos*

Entre los evangelios judeocristianos se cuentan el *Evangelio de los Hebreos y/o Nazarenos* y el *Evangelio de los Ebionitas,* idéntico probablemente al *Evangelio de los Doce Apóstoles.* Es difícil saber si cuando se habla de los evangelios de los Hebreos, de los Nazarenos y de los Ebionitas, se está hablando en realidad de tres evangelios diferentes o de una obra única. El *Evangelio de Pedro,* escrito en Siria hacia el año 130, responde a un ambiente próximo al de las iglesias juedo-cristianas. El *Evangelio de los Egipcios* fue compuesto por cristianos procedentes del paganismo.

Todos estos evangelios tratan de recoger y de transmitir, al igual que los canónicos, las enseñanzas de Jesús. Por el contrario, los evangelios de ficción pretenden informar sobre todo aquello que la curiosidad popular echaba de menos en los evangelios canónicos: datos sobre María y José, sobre la infancia de Jesús y, en menor grado, sobre los detalles de la Pasión. Fueron escritos entre los ss. III y IV. Entre ellos el *Protoevangelio de Santiago* y, en grado menor, el *Transitus Mariae* representan formas de transición. El *Evangelio de Tomás,* combinado con el Protoevangelio, dio origen a dos desarrollos en siríaco, que, a su vez, dieron como resultado el *Libro armenio de la infancia* y el *Libro árabe de la infancia.* El *Evangelio de Nicodemo,* al que se sumaron los *Hechos de Pilatos,* es una compilación de materiales antiguos realizada a principios del s. V.

Capítulo aparte merecen *los evangelios gnósticos.* La gnosis apareció en Siria a comienzos de la era cristiana. Encontró un terreno propicio en el pensamiento apocalíptico judío y cristiano. De Siria pasó a Egipto a comienzos del s. II y, a partir de este momento, conoció un desarrollo considerable en todo el mundo cristiano, hasta el punto de dar origen al maniqueísmo.

El *Evangelio gnóstico según Tomás,* o *Palabras secretas de Jesús a Tomás,* constituye una colección de 114 palabras o *logia* de Jesús, que en ocasiones constituyen variantes muy antiguas o representan incluso un estadio de tradición más arcaico, fijado ya por escrito o todavía en curso de transmión oral, que el alcanzado en los propios textos sinópticos. Contiene una decena de *agrapha* del estilo de los dichos de los evangelios sinópticos; su origen puede remontarse a la tradición oral (8, 14, 15, 24, 29, 78, 82, 101, 106, 113). Los catalogados con los números 8 y 82 son los que presentan un tenor más antiguo (J. Jeremias).

Los primeros estudios sobre el *Evangelio de Tomás* de Nag Hammadi tendían a suponer que éste representaba una tradición evangélica independiente de los evangelios canónicos (Quispel 1957). Hoy predomina más bien la opinión de que el *Evangelio de Tomás* depende de los evangelios canónicos. Si bien es cierto que el autor del evangelio gnóstico tuvo que haber conocido los tres sinópticos, las modificaciones que este evangelio introduce no son siempre de carácter gnóstico y, en ocasiones, parece ser más primitivo que la tradición sinóptica. Cabe decir que el *Evangelio de Tomás* contiene: 1) elementos de tradición auténtica, 2) elementos paralelos (aunque tal vez independientes) respecto a los evangelios sinópticos, pero correspondientes a un estadio posterior en el desarrollo de la tradición, y 3) elementos derivados de los evangelios sinópticos.

Se supone generalmente que se trata de una obra gnóstica, pero pudiera tratarse simplemente de una obra de carácter encratita. En cualquier caso, parece ser el resultado de un proceso evolutivo, que hoy resulta difícil de reconstruir (Köster).

Es de notar que otros muchos textos de Nag Hammadi se presentan también en forma de evangelio o bajo el nombre de un apóstol: *Apócrifo de Juan, Evangelio de los Egipcios, Apocalipsis de Pablo, Apocalipsis de Santiago* (3 obras), *Epístola de Pedro a Felipe, Hechos de Pedro, Apocalipsis de Pedro, Evangelio de Felipe, Libro de Tomás, Evangelio de la Verdad, Oración del Apóstol Pedro,* etc.

2. *Hechos apócrifos de los apóstoles*

Los Hechos apócrifos de los apóstoles son escritos compuestos entre los años 160 y 230. Se trata de narraciones de un estilo popular, dotadas de una gran inventiva. A finales del s. IV llegaron a formar una especie de *corpus,* que los maniqueos oponían al libro canónico de los Hechos. Proceden de Asia o de Siria y presentan características encratitas o gnósticas, originales en unos casos y fruto de una elaboración posterior en otros.

Se trata de los siguientes escritos: *Hechos de Juan, de Pablo, de Pedro, de Pedro y Pablo, de Tomás, de Andrés y de Tadeo.* Los *Hechos de Pablo* contienen tres partes: *Hechos de Pablo, Martirio de Pablo* y *Correspondencia de Pablo con los Corintios;* posiblemente existía una redacción única, que englobaba a los tres y cuyo título podía ser el de *Hechos de Pablo y Tecla.*

Los Hechos apócrifos se diferencian radicalmente de la obra de Lucas, tanto por el género y la forma literaria como por el contenido (Schneemelcher).

3. *Cartas apócrifas de los apóstoles*

Entre las Cartas apócrifas de los apóstoles la obra más importante es la *Carta de los Apóstoles* o *Testamento de Nuestro Señor en Galilea,* escrita probablemente entre los años 140 y 160.

Las cartas apócrifas atribuidas a Pablo son la *Tercera Carta a los Corintios,* la *Carta a los Laodicenses* y la *Correspondencia de Pablo y Séneca.* Entre los apócrifos petrinos figuran la *Predicación de Pedro* y los *Kerygmata Petrou.*

4. *Apocalipsis apócrifos*

No todas las obras apócrifas que llevan el título de apocalipsis pertenecen estrictamente a este género, en particular las dos obras de Nag Hammadi, que llevan el nombre de Santiago. Los apocalipsis apócrifos conocidos son los *de Pedro, de Pablo, de la Virgen, de Tomás, de Juan y de Esteban.*

5. *Interpolaciones cristianas en apócrifos del Antiguo Testamento*

Entre la literatura apócrifa del NT hay que enumerar también las primeras interpolaciones cristianas introducidas en algunos libros apócrifos del AT, en particular en los *Apocalipsis de Baruc griego (3 Baruc), de Esdras (3 Esdras y 4 Esdras), de Sedrach, de Elías y de Sofonías,* así como en la *Ascensión de Isaías.* El *Libro de las parábolas* de *1 Enoc* y del *Libro de Enoc eslavo* ha sido atribuido a autoría cristiana (Milik). Los *Oráculos Sibilinos* contienen también interpolaciones cristianas; los libros 6-8 de esta misma obra podrían ser en su totalidad de origen cristiano.

Es preciso tener en cuenta que la división tradicional entre apócrifos del AT y apócrifos del NT resulta hoy cuestionable. Por otra parte, al igual que se plantea el problema de definir los límites de lo canónico, se debe plantear también una definición del canon de lo «auténticamente apócrifo» (Schneemelcher 1964).

6. *Escritos de los Padres apostólicos*

Los escritos de los llamados Padres apostólicos corresponden a los años 90-150 d.C. El solo hecho de que el texto de algunos de estos escritos figure en determinados códices bíblicos no prueba que fueran considerados como Escritura, aunque otros datos apuntan ciertamente en esta dirección.

En el mundo protestante, en especial en la corriente teológica representada por K. Barth, ha sido muy corriente establecer un corte radical entre el NT y los Padres apostólicos o la primera Iglesia, en la que aparecen ya tendencias catolizantes. Las posiciones entre católicos y protestantes se han acercado bastante, obligados unos y otros por la necesidad de reconocer la complejidad histórica del desarrollo de la Iglesia, surgida de una amalgama del sistema presbiteral judío y de otro basado en los órdenes de obispos y diáconos. Se ha insistido mucho en la importancia de los componentes judíos, pero no menos también de los elementos del helenismo y de la gnosis (cf. p. 32). Con la excepción de Policarpo, no cabe olvidar el continuo influjo que la tradición oral ejerció sobre los Padres apostólicos (Köster).

El estudio de los Padres apostólicos ha estado muy influido por la tesis de W. Bauer sobre la ortodoxia y la herejía, llevada incluso más

lejos por Köster; otros niegan, sin embargo, que formas del cristianismo consideradas más tarde como heréticas predominaran en todas partes desde un principio y que la idea de un cristianismo normativo desempeñara un papel tan importante.

Entre los escritos de los Padres apostólicos figuran cartas, homilías y tratados. La *Carta a los Corintios* de *Clemente de Roma* es de los años 90. Contiene elementos greco-romanos, estoicos en particular, pero también otros bíblicos; resulta especialmente interesante la relación establecida entre el AT y el NT (Hagner).

La *Segunda Carta a los Corintios* no es de Clemente ni es propiamente una carta, sino un sermón, el más antiguo conocido, de finales del s. I o comienzos del s. II, o tal vez incluso más tardío.

Ignacio de Antioquía, martirizado hacia el año 100, escribió siete cartas: cinco dirigidas a las comunidades cristianas de Éfeso, Magnesia, Trallia, Filadelfia y Esmirna, una al obispo Policarpo, y la más importante dirigida a la comunidad de Roma (cf. p. 556).

De las cartas de *Policarpo* nos ha llegado solamente la dirigida a los Filipenses.

La *Carta de Bernabé* es un tratado teológico en forma de carta, de comienzos del s. II, que probablemente hace uso de *Testimonia* ya existentes. En la primera parte, de carácter doctrinal (caps. 1-17), utiliza el método de interpretación alegórico. La segunda parte (18-21), de contenido moral, desarrolla la doctrina de las dos vías, de la vida y de la muerte.

Los martirologios cristianos tienen sin duda raíces judías, pero el culto de los mártires refleja casi ciertamente el culto helenístico del difunto.

7. *Tratados doctrinales y morales*

La *Didakhé* o *Doctrina de los Doce Apóstoles,* de finales del s. I o comienzos del s. II, es el código eclesiástico más antiguo conocido. Desarrolla la doctrina de «las dos vías», el camino de la vida y el camino de la muerte, que se remonta a fuentes judías y ofrece puntos de contacto con el *Manual de Disciplina* de la comunidad de Qumrán.

La obra conocida como el *Pastor de Hermas,* de comienzos del s. II, no cuenta propiamente entre los escritos de los Padres apostólicos. Pertenece al grupo de los apocalipsis apócrifos. Debe mucho al judaísmo, aunque contiene también elementos helenísticos indudables.

V. FACTORES HISTÓRICOS DE LA FORMACIÓN DEL CANON NEOTESTAMENTARIO

Se piensa generalmente que el proceso de formación del canon neotestamentario estuvo muy determinado por *la polémica contra las grandes*

herejías de la época: por una parte, contra el marcionismo, que reducía excesivamente el número de libros autorizados (una versión reducida del evangelio de Lucas y 10 cartas paulinas) y, por otra, contra el montanismo, que incluía en el canon escritos de la propia secta con supuestas y nuevas revelaciones (Von Campenhausen). Los gnósticos, por otra parte, no se preocupaban tanto de ampliar o de reducir el número de los libros autorizados; su interés se centraba más bien en dar una interpretación gnóstica a los textos aceptados por todos.

En opinión de Von Campenhausen, Marción fue el factor decisivo en el proceso de formación del canon, que se desarrolló en la época que media entre Marción y el Fragmento Muratoniano. Las disputas del s. III o las decisiones de los concilios de los ss. IV y V pasan entonces a un segundo plano en relación con la importancia de lo sucedido en el s. II.

Es cierto que la polémica y la reacción contra los movimientos heterodoxos de la época fue un factor importante, pero no pueden ser consideradas como la causa determinante que puso en marcha el proceso de formación del canon neotestamentario. No es seguramente correcto atribuir una importancia desmesurada al papel de *Marción* en la formación del canon cristiano (Balas).

El proceso de unificación que condujo a la formación de la Gran Iglesia y de la Biblia cristiana, hubo de abrirse paso entre dos extremos: desprenderse del «antiguo» Testamento, como proponían Marción y los gnósticos, o quedarse en el AT como hacían los judeo-cristianos. El carácter «ecuménico» de la Gran Iglesia y de la Biblia cristiana fue seguramente el factor que hizo posible la consolidación de ambas. El localismo y el separatismo elitista de las comunidades «heréticas» arrastró a éstas a la marginalidad y a la desaparición.

Otros muchos factores y muy diversos influyeron en la formación del canon neotestamentario: el paso de la primera a la segunda generación de cristianos, una vez desaparecida la generación de los apóstoles; el agotamiento de la tradición oral que bebía directamente de las fuentes apostólicas; el uso de los escritos cristianos en la liturgia; las necesidades de la catequesis y de la apologética y, por último, la imposibilidad de establecer la teología cristiana sobre la base única del AT. El canon neotestamentario nació, según Kümmel, en el momento en que se interrumpió la tradición oral y la Iglesia se vio obligada a buscar en los escritos apostólicos la «norma insustituible del Señor y de los Apóstoles». El problema del canon es el problema de la segunda generación cristiana y de la «transmisibilidad de una autoridad» (*Übertragbarkeit der Autorität*) (Marxen).

Por otra parte, a medida que pasaba el tiempo, el influjo de los concilios y sínodos adquiría mayor importancia. No se ha de olvidar tampoco la existencia de una tendencia muy generalizada, sobre todo en el s. IV, a codificar cuerpos de legislación y a establecer listas de escritorios clásicos (cf. p. 580).

Desde un comienzo, pero sobre todo en el período antignóstico, los

contactos que las diversas iglesias iban estableciendo con vistas a la constitución de un canon, pasaron todos a través de la iglesia de Roma. Esta *«conexión romana»* tuvo gran importancia para el desarrollo del canon neotestamentario (Gregory).

La formación del canon, además de excluir ciertos libros que no podían ser considerados como «norma» de fe de las iglesias, cumplía otra misión no menos importante: aglutinar y unir las tradiciones de las iglesias del Oriente y del Occidente cristiano. A Roma acudieron, más o menos por la misma época, Ireneo, Hipólito y Orígenes. En Roma se tomaron por entonces las decisiones y los compromisos básicos que más tarde condujeron al definitivo establecimiento del canon cristiano.

Las iglesias y las grandes figuras cristianas, que intervinieron en la constitución del canon cristiano, tuvieron también alguna relación con Roma o a través de Roma: Ignacio aseguró los contactos de Siria con Asia Menor y Roma, Policarpo los de Asia Menor con Roma, Ireneo los de Asia Menor con la Galia, Ireneo e Hipólito los de la Galia con Roma, Hipólito y Orígenes los de Roma con Alejandría, Orígenes los de Alejandría con Cesarea y Capadocia, Eusebio y Atanasio los de Cesarea y Alejandría con Constantinopla, etc. Roma era evidentemente el centro y el eje de todos estos movimientos.

VI. CRITERIOS LITERARIOS DE CANONICIDAD

Un repaso a los géneros literarios de los libros del NT parece sugerir la idea de que los escritos apostólicos reconocidos como auténticos sólo podían pertenecer a *dos géneros* literarios: *el narrativo* de los evangelios y *el epistolar* de las cartas apostólicas. Este criterio literario permitía seguramente descalificar de inmediato aquellas obras cuyo género no era el de la narración evangélica o el de la epístola. La carta a los Hebreos parece confirmar la existencia de un tal criterio y el hecho de que la Iglesia apostólica no produjo otro tipo de literatura. El verdadero género de esta «carta» es más bien el de un tratado teológico, al que le fue añadido un final, similar al de una carta paulina, para dar al conjunto el aspecto de una obra de origen apostólico. El hecho de que la canonicidad de esta carta a los Hebreos, así como la del Apocalipsis, cuyo género no es tampoco ni el narrativo ni el epistolar, fuera discutida por mucho tiempo, da mayor fuerza a la hipótesis sobre la existencia de dos únicos géneros apostólicos, el de un evangelio y el de la carta apostólica.

Lo cierto es, sin embargo, que la Iglesia primitiva no parece haber utilizado nunca este criterio literario para establecer el carácter apostólico o no apostólico de un escrito cristiano. No deja de ser cierto también que, al igual que en el AT la Torah o Pentateuco nace de la unidad literaria formada por una torah o mandamiento, la literatura profética nace de un oráculo o la literatura sapiencial de un proverbio,

así también los evangelios nacen de una pieza de narración evangélica y la amplia literatura epistolar del cristianismo primitivo arranca de la misiva que el apóstol envia para mantener contacto con las comunidades cristianas.

VII. CRITERIOS TEOLÓGICOS DE CANONICIDAD

En el cristianismo, mucho más, si cabe, que en el judaísmo, los criterios de canonocidad son primordialmente *de orden teológico.*

El canon neotestamentario y el proceso de formación del mismo se construyen sobre tres pilares básicos: 1) el mensaje y la figura de Jesús, conocidos a través de la forma más antigua de la tradición sinóptica, 2) el kerygma más antiguo de la Iglesia primitiva relativo a la muerte y resurrección de Cristo, y 3) las primeras reflexiones teológicas sobre este kerygma desarrolladas en la teología paulina (Kümmel).

En consecuencia, los criterios aplicados a la hora de discernir el carácter canónico de un escrito eran básicamente los siguientes: origen apostólico del escrito en cuestión, uso generalizado o grado de catolicidad, aceptación tradicional del mismo, y, finalmente, conformidad con la *regula fidei* o fe de la Iglesia (*ho kanōn tês písteōs*). Este combinado de criterios históricos y teológicos no tenía igual aplicación en cada caso. Se trata más bien de racionalizaciones que permitían justificar lo que era ya una práctica tradicional de las iglesias (Ohlig).

Los Padres de la Iglesia pensaban que los libros de la Escritura estaban inspirados por Dios, pero no parece que consideraran la inspiración como un criterio para distinguir entre escritos ortodoxos canónicos y otros escritos, no heterodoxos necesariamente, pero no canónicos. Las Escrituras están inspiradas, pero ésta no es la razón de que las Escrituras sean, además de inspiradas, canónicas. La inspiración de las Escrituras se inscribía, por otra parte, en el marco de la actividad inspiradora del Espíritu en otros muchos campos y aspectos de la vida de la Iglesia.

El canon neotestamentario tiene un doble valor teológico conforme a los dos sentidos posibles de la palabra *kanōn*, uno activo y otro pasivo. En el primer sentido, el canon es la colección de los libros que contienen la norma cristiana de fe y de vida (*norma normans*); en sentido pasivo, el canon es la lista de los libros establecidos por la iglesia como normativos o depositarios de la regla de fe (*norma normata*).

En el primer sentido se supone que los libros del canon poseen un *valor intrínseco,* que está enraizado en su propio origen y naturaleza y que es anterior al hecho de haber sido reunidos en una colección. En el segundo sentido se considera que el hecho de haber sido reunidos en una colección autorizada por la Iglesia les confiere una *autoridad extrínseca,* que no poseían antes de haber entrado en la colección. En un caso la Iglesia reconoce la autoridad inherente a las Escrituras; en el

otro ella misma confiere autoridad a los libros reuniéndolos en una colección y dando a ésta el sello de la canonicidad.

VIII. ¿UN CANON DENTRO DEL CANON?

Las tensiones existentes en el interior del canon afectan a planteamientos teológicos fundamentales. El canon, lejos de asegurar la unidad del cristianismo, legitima la pluralidad de confesiones. Las contradicciones entre diversos libros o dentro de un mismo libro hacen necesario establecer un canon crítico dentro del propio canon. El canon no puede fundar la unidad de la Iglesia, sino que funda más bien la pluralidad de confesiones en la Iglesia (Käseman).

La escatología de Lucas y de Hechos no es armonizable con la de Pablo; la visión de la Ley que ofrece Rom no es compatible con la de Mt 18; Sant ataca la doctrina paulina sobre la justificación por la fe sola. No sólo no existe unidad dentro del canon, sino que es vano esperar que la Iglesia cristiana pueda asentar su unidad sobre la base del canon neotestamentario. Por ello, desde una perspectiva protestante, luterana especialmente, se ha planteado a menudo el problema de la existencia de un «canon dentro del canon».

En definitiva, la cuestión consiste en establecer el criterio hermenéutico con el que discernir qué elementos del canon son fieles al «evangelio» y cuáles no están de acuerdo con él.

Por otra parte, se plantea también el problema de la relación entre Escritura y Tradición. El canon de la Escritura está profundamente enraizado en la tradición. Reconocer la autoridad del canon es reconocer la autoridad de la tradición. Ésta es una idea de corte católico, a la que los protestantes prestan hoy mayor atención. La exégesis moderna ha puesto de relieve hasta qué punto los libros del canon son producto de una tradición anterior, echando por tierra toda distinción neta entre escritura y tradición. Resulta más adecuado tal vez hablar de tradición escrita y de tradición no escrita (Torah oral y escrita, hablando en los términos propios del judaísmo). Ello no quiere decir que se dé por sentado el principio católico de la Tradición o que se desautorice el protestante de la *sola Scriptura.*

Se trata, en realidad, de un problema hermenéutico: saber si la Escritura puede interpretarse a sí misma (*sola Scriptura*) o si la interpretación de la Escritura requiere el complemento de un principio externo (*Scriptura et traditio*). Las posiciones tradicionales católica y protestante se han acercado mutuamente, pero están todavía lejos de un total acuerdo. Los estudios históricos muestran que la Escritura y la Tradición no eran categorías separadas sino realidades imbricadas la una en la otra, que la teología cristiana ha de reponer en su verdadera unidad.

Los esfuerzos realizados para erigir un principio, sea el que fuere («la justificación por la fe» u otro), como regla para decidir sobre la au-

toridad de un determinado libro del canon, no han conducido más que a posiciones unilaterales, que no podían menos que cercenar algún aspecto importante de la fe o de la vida cristianas. El pensamiento cristiano primitivo, que aparece reflejado en todo el espectro de los 27 libros del canon neotestamentario, es muy rico y diverso. Las diferencias entre los libros reflejan el pluralismo teológico existente en las primeras comunidades cristianas, hasta el punto que se puede encontrar en los escritos de la época apostólica un «catolicismo primitivo», un «protestantismo primitivo» y una «ortodoxia (oriental) primitiva».

Cada libro de una corriente sirve para contrarrestar el peligro que comporta una interpretación que lleve al extremo la tendencia manifestada en los escritos de la corriente opuesta. El canon reconoce la validez de la diversidad de la expresión teológica, y marca los límites de la diversidad aceptable dentro de la Iglesia (Metzger).

BIBLIOGRAFÍA

ALAND, K., «Die Entstehung des Corpus Paulinum», *Neutestamentliche Entwürfe,* Munich 1979, 302-350.

BALAS, D. L., «Marcion Revisited: A 'Post-Harnack' Perspective», *Texts and Testaments,* ed. W. E. March, San Antonio 1980, 102-105.

BAUER, W., *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum,* Tübingen 1964².

BROX, N. (ed.), *Pseudepigraphie in der heidnischen und jüdisch-christlichen Antike,* Darmstadt 1977.

CAMPENHAUSEN, H. von, *The Formation of the Christian Bible,* Philadelphia 1972.

CHARLESWORTH, J. M., *The New Testament Apocrypha and Pseudepigrapha: A Guide to Publications, with Excursuses on Apocalypses,* Metuchen NJ-London 1987.

DAHL, N. A., «The Origin of the Earliest Prologues to the Pauline Letters», *The Poetics of Faith,* ed. W. A. Beardslee, Missoula, Montana, 1978, 233-277.

ELLIS, E. E., «The Old Testament Canon in the Early Church», *Mikra,* CRINT 2,1, ed. J. M. Mulder, Assen/Maastricht-Philadelphia 1988, 653-690.

FARMER, W. R., «Peter and Paul: A Constitutive Relationship for Catholic Christianity», *Texts and Testaments. Critical Essays on the Bible and Early Church Fathers,* San Antonio 1980, 219-236.

FARMER, W. R.-FARKASFALVY, D. M., *The Formation of the New Testament Canon. An Ecumenical Approach,* New York-Ramsey-Toronto 1983.

FONBERG, T., «Textual Criticism and Canon. Some Problems», *Studia Theologica* 40 (1986) 45-53.

GAMBLE, H. Y., *The New Testament Canon: Its Making and Meaning,* Philadelphia 1985.

GOODSPEED, E. J., *New Solution of the New Testament Problems,* Chicago 1927.

GREGORY, C. P., *Canon and Text of the New Testament,* New York 1924.

HAGNER, D. A., *The Use of the Old and New Testaments in Clement of Rome,* Leiden 1973.

HANSON, R. P. C., *Tradition in the Early Church,* Philadelphia 1962.

HARNACK, A., *Das neue Testament um das Jahr 200,* Freiburg 1889.

HARNACK, A., *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott,* Leipzig 1924².

HARRINGTON, D. J., «The Reception of Walter Bauer's *Ortodoxy and Heresy in Earliest Christianity* During the Last Decade», *HThR* 73 (1980) 289-298.

HAYS, R. B., *Echoes of Scripture in the Letters of Paul,* New Haven-London 1989.

KÄSEMANN, E. (ed.), *Das Neue Testament als Kanon. KÄSEMANN, E., «Paulus und der Frühkatholizismus», ZThK* 40 (1962) 75-89.

KÖSTER, H., *Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern,* Berlin 1957.

KÖSTER, H., «Apocryphal and Canonical Gospels», *HThR* 73 (1980) 105-130.

KÖSTER, H., «One Jesus and Four Primitive Gospels», *Trajectories Through Early Christianity,* eds. J. M. Robinson-H. Köster, Philadelphia 1971, 158-204.

KÖSTER, H., *Ancient Christian Gospels. Their History and Development,* Cambridge MA 1990.

KÜMMEL, W. G., «Notwendigkeit und Grenze der neutestamentlichen Kanons», *ZThK* 47 (1950) 227-313.

McDONALD, L. M., *The Formation of the Christian Biblical Canon,* 1988.

MARCH, E. (ed.), *Texts and Testaments. Critical Essays on the Bible and Early Church Fathers,* San Antonio 1980.

MARXEN, W., «Das Problem des neutestamentlichen Kanons aus der Sicht des Exegeten», Das Neue Testament als Kanon, Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwärtigen Diskussion, ed. E. Käsemann, Göttingen 1970, 233-246.

METZGER, B. M., *The Canon of the New Testament. Its Origin, Development, and Significance,* Oxford 1987.

MILIK, J. T., *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave IV,* Oxford 1976.

MORALDI, L., *Apocrifi del Nuevo Testamento,* 2 vols., Torino 1971.

OHLIG, K.-H., *Die theologische Begründung des neutestamentlichen Kanons in der alten Kirche,* Düsseldorf 1972.

OUTLER, A. C., «The 'Logic' of Canon-making and the Tasks of Canon-criticism», *Texts and Testaments. Critical Essays on the Bible and Early Church Fathers,* San Antonio 1980, 263-278.

RINALDI, G., *Biblia Gentium. Primo contributo per un indice delle citazioni, dei riferimenti e delle allusioni alla Bibbia negli autori pagani, greci e latini, di età imperiale,* Roma 1989.

SANTOS OTERO, A. de, *Los Evangelios apócrifos,* Madrid 1988.

SCHENKE, H.-M., «Das Weiterwirken des Paulus und die Pflege seines Erbes durch die Paulus-Schule», *NTS* 21 (1975) 505-518.

SCHMITHALS, W., «On the Composition and Earliest Collection of the Major Epistles of Paul», *Paul and the Gnostics,* New York 1972, 239-274.

SCHNEEMELCHER, W., «Bibel III. Die Entstehung des Kanons des Neuen Testaments und der christlichen Bibel», *Theologische Realenzyklopädie* VI, Berlin-New York 1980, 22-48.

SCHNEEMELCHER, W., *Neutestamentliche Apokryphen,* 2 vols., Tübingen 1987 y 1989, 5.ª ed. basada en la de E. Hennecke, Tübingen 1964.

SUNDBERG, A. C., *The Old Testament of the Early Church,* Cambridge MA 1964.

SUNDBERG, A. C., «The Making of the New Testament Canon», *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible,* Nashville 1971, 1216-1224.
WANKE, G., «Die Entstehung des Alten Testaments als Kanon», *Theologische Realenzyklopädie* VI, Berlin-New York 1980, 1-8.
WERNER, M., *Die Entstehung des christlichen Dogmas,* Tübingen 1953[2].
WILSON, R. McL., *New Testament Apocrypha, The New Testament and Its Modern Interpreters,* eds. E. J. Epp-G. W. MacRae, Atlanta GA 1989, 429-455.
ZAHN, T., *Geschichte des neutestamentlichen Kanons,* Erlangen 1888-1892.

III

HISTORIA DEL TEXTO Y DE LAS VERSIONES DEL ANTIGUO Y DEL NUEVO TESTAMENTO

«Cualquier comentario que no se refiera a la puntuación y a los acentos *no* lo precisarás y *no* harás caso de él».

(Abraham Ibn 'Ezra')

1

INTRODUCCIÓN

Tras conocer qué libros entraron a formar parte del canon de libros bíblicos es preciso saber si el texto de los mismos ha llegado en buen estado de conservación o si ha sufrido cambios importantes, sea por error involuntario o por tergiversación deliberada de los copistas. Los descubrimientos de papiros del NT y sobre todo de los manuscritos del Mar Muerto han renovado completamente el estudio de la historia de la transmisión y de la crítica del texto bíblico. Con anterioridad a estos descubrimientos se conocían numerosas variantes del texto hebreo del AT, pero casi siempre a través de vías indirectas, como las versiones antiguas. Ahora se dispone no sólo de variantes en la propia lengua hebrea, sino de pruebas manuscritas de la existencia de formas textuales diferentes, relacionadas, en el caso de algunos libros bíblicos, con todo un complejo proceso de edición del libro.

I. HECHOS QUE JUSTIFICAN LA CRÍTICA TEXTUAL DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Dos hechos originan y justifican los estudios de historia y de crítica textual del AT. El primero es la *pérdida de los autógrafos u «originales» de los autores* bíblicos. El segundo es la presencia en los manuscritos bíblicos de toda clase de *variantes, lagunas, glosas y errores producidos en la copia* de los mismos a lo largo de los siglos. Es de tener en cuenta además el hecho de que los grandes códices hebreos proceden de la época medieval y distan más de un milenio de los textos orginales. Los grandes códices del NT proceden del s. IV y distan, por tanto, de sus autógrafos poco más de un par de siglos.

Los manuscritos de Qumrán, copiados entre los ss. III a.C y I d.C., nos acercan considerablemente a la época de composición de los escritos bíblicos. Igualmente los papiros neotestamentarios (de los ss. II y III d.C.) permiten una mayor aproximación a las épocas más antiguas de

la transmisión del texto del NT. Sin embargo, el estado de conservación y el cuidado de la copia de los manuscritos de Qumrán deja con frecuencia mucho que desear.

Ante estos hechos el estudioso de los libros bíblicos no puede menos que plantearse una serie de cuestiones: el texto llegado hasta nosotros, ¿responde fielmente a lo escrito por los autores bíblicos?, ¿es posible reconstruir la historia que media entre los manuscritos conservados y los autógrafos de cada libro bíblico?, ¿es posible reconstruir el texto «original», depurado de toda la escoria de errores, añadidos y lagunas que han dañado el texto a lo largo de los siglos?

La crítica textual bíblica tiene dos objetivos. El primero responde al hecho de la multiplicidad de variantes existentes en la tradición manuscrita y consiste en la *reconstrucción de la historia de la transmisión del texto bíblico* desde el momento de su puesta por escrito hasta nuestros días. El segundo viene determinado por la pérdida de los autógrafos de los autores bíblicos y consiste en la *restauración del texto a su estado original* o a la forma más cercana a la de los autógrafos.

II. SIGNIFICACIÓN DE LA HISTORIA DEL TEXTO BÍBLICO

Recorrer *la historia del texto bíblico,* desde los comienzos de la transmisión manuscrita hasta la invención de la imprenta (e incluso hasta las modernas ediciones críticas), equivale a recorrer *la historia completa del judaísmo y del cristianismo.* Todos los grandes acontecimientos y muchos de los pequeños sucesos de la historia de judíos y cristianos, todas las grandes cuestiones teológicas y muchas de las pequeñas disquisiciones de escuela de unos y de otros, han dejado huella en los textos bíblicos, incluso en las lenguas originales, pero sobre todo en las de las múltiples versiones que de la Biblia se hicieron a las lenguas de los pueblos convertidos al cristianismo.

La historia de judíos y cristianos fue en los primeros años una historia casi común y compartida, pero muy pronto comenzó a discurrir por líneas paralelas y en ocasiones muy encontradas. El judaísmo se mostró siempre más preocupado por *salvaguardar fielmente el texto* hebreo del AT hasta su última tilde o *yod*; en ello le iba la propia supervivencia o la conservación, al menos, de la propia identidad y unidad religiosa, étnica y cultural. El cristianismo mostraba una mayor inquietud misionera y una urgencia incluso por hacer llegar y *traducir el texto de la Biblia* a todos los pueblos de la tierra; contribuyó con ello a la consolidación de la identidad cultural y religiosa de numerosas iglesias y pueblos, a riesgo de la unidad interna y de una diversidad muy acentuada entre los textos bíblicos utilizados en unas u otras iglesias.

Escribir la historia del texto de la Biblia equivale también por ello a escribir la historia de *los orígenes de muchas literaturas nacionales* y de sus sistemas de escritura. La traducción de la Biblia, y del NT en particular, inauguró las literaturas gótica, eslava, copta, armenia, georgiana y etiópica. En el caso de algunas traducciones, como el de la versión al armenio, se hubieron de forjar incluso unos caracteres de escritura inexistentes hasta entonces, dado que la lengua armenia había permanecido en un estadio de tradición puramente oral (cf. p. 137).

La crítica textual bíblica fue la *disciplina pionera del Renacimiento humanista.* Los grandes humanistas, como Erasmo o Nebrija, dedicaron su saber a la edición de los textos bíblicos en las lenguas originales. La crítica textual bíblica ha constituido siempre el eslabón entre la filología bíblica y la filología clásica. En la época renacentista y todavía en el siglo pasado estas disciplinas permanecían unidas y no tan alejadas la una de la otra como sucede en la actualidad. La figura de un Lachmann, máximo teórico de la crítica textual y editor a un tiempo de textos clásicos y del NT, representa la figura de enlace entre ambas filologías.

La crítica textual bíblica ha sido además el campo en el que se han desarrollado algunas de las discusiones más cruciales entre *protestantes y católicos,* ligados unos y otros a sus respectivos textos y cánones bíblicos: los protestantes al *textus receptus* y al canon hebreo y los católicos al texto latino y al canon de la Vulgata.

Desde el Renacimiento y en particular en los ss. XVII y XVIII la crítica textual bíblica fue también el terreno de enfrentamiento entre *hebraístas y helenistas.*

El s. XIX hasta la época de Lagarde y Wellhausen conoció todavía una especie de *unio personalis* entre las figuras del gramático, del editor y crítico del texto, del comentarista literario, del historiador y del teólogo de la Biblia. En el s. XX las exigencias de una mayor especialización han determinado el desarrollo autónomo de estas disciplinas, confinando la crítica textual a un dorado *aislamiento respecto a los demás campos* de la filología, de la historia y de la teología.

Sin embargo, el descubrimiento de los manuscritos del Mar Muerto y de los papiros neotestamentarios han reavivado los estudios de crítica textual bíblica, que habían languidecido en las épocas anteriores a estos descubrimientos. Al mismo tiempo parece renacer, más como un *desideratum* que como una realidad adquirida, aquella visión global y «holística», que trata de relacionar la crítica textual con las demás disciplinas filológicas: la semitística comparada, la exégesis bíblica (comentario literario, crítica de fuentes, géneros, redacciones, etc.) y la historia de la interpretación del texto bíblico, reflejada en las versiones, la literatura apócrifa, el NT, los targumim y midrašim, la Misnah y el Talmud, y en el vasto campo de la literatura patrística.

III. LA INVESTIGACIÓN MODERNA SOBRE LA HISTORIA DEL TEXTO BÍBLICO

La tarea de reconstrucción del texto «original» de la Biblia requiere conocer previamente la historia de la transmisión del texto bíblico desde el momento de su puesta por escrito hasta las modernas ediciones de la Biblia.

La historia suele contarse de principio a fin, de lo más antiguo a lo más reciente. Sin embargo, la investigación histórica procede según el orden inverso. Los historiadores tienen que *rehacer la historia y retroceder en el tiempo,* partiendo de lo más reciente y mejor documentado hasta acceder finalmente a lo más antiguo y menos conocido. La historia de la investigación bíblica, desde el Renacimiento hasta los hallazgos arqueológicos más recientes, es la historia del progresivo descubrimiento de las fuentes más antiguas.

En un principio y durante un cierto tiempo, la crítica bíblica moderna no tenía a su disposición más que manuscritos medievales tardíos y un «texto recibido» (*receptus*), el reproducido en las biblias impresas.

Progresivamente la crítica moderna descubrió y estudió manuscritos más antiguos y autorizados: los manuscritos hebreos medievales de la más pura tradición masorética y los manuscritos y papiros griegos de los primeros siglos del cristianismo.

En un momento posterior se interesó por descubrir y estudiar los manuscritos de las versiones antiguas y las citas bíblicas contenidas en las obras de los Padres de la Iglesia; ello permitía conocer el texto bíblico tal como se transmitía en los primeros siglos del cristianismo.

Finalmente, y sólo en estas últimas décadas, el descubrimiento y análisis de los manuscritos del Mar Muerto han permitido conocer textos bíblicos hebreos y griegos anteriores a la aparición del cristianismo, muy próximos a la época de traducción de la Biblia al griego (ss. III-II a.C.) y a la redacción última de los libros bíblicos más tardíos.

En consecuencia, el conocimiento de la historia de la transmisión del texto bíblico a lo largo de estos más de dos mil años es una condición indispensable para el trabajo ulterior de crítica y de restauración del texto bíblico «original». Es preciso conocer el cúmulo de variantes que los manuscritos hebreos, griegos y de las demás versiones, así como las citas rabínicas y patrísticas, nos han transmitido, y establecer cuáles de estas variantes ofrecen garantía de remontarse a los estadios más antiguos de la transmisión textual y cuáles corresponden a revisiones posteriores o son consecuencia de algún tipo de corrupción textual.

2

EL TEXTO HEBREO DEL ANTIGUO TESTAMENTO

La historia de la investigación moderna sobre el texto hebreo de la Biblia (con breves secciones en arameo) es la historia de la progresiva recuperación, en un primer momento, del *texto vocalizado,* que adquirió su punto de estabilidad a finales del s. X d.C; seguidamente, del *texto consonántico,* que quedó fijado a finales del s. I d.C., y finalmente, de *los textos conocidos en los ss. III y II a.C.,* antes y después de la versión de la Biblia al griego.

Las notables diferencias existentes entre *el* texto hebreo, transmitido con gran uniformidad, y *los* textos griegos y de otras versiones, conocidos en recensiones diversas, constituyeron desde el primer momento el reto al que hubo de enfrentarse la crítica moderna, cuya tarea primera consistió en establecer cuál es el texto que se ha de imprimir en una edición moderna de la Biblia hebrea. Varias fueron las respuestas a esta pregunta y, en consecuencia, varias fueron las ediciones o las formas de editar la Biblia hebrea.

Siguiendo un orden regresivo, retrocediendo en el curso de la historia, estudiaremos: 1) la *estabilización del texto impreso* en la época moderna, 2) la *estabilización del texto vocálico* y de la masorah en la época medieval, 3) la *estabilización del texto consonántico* en la época romana, a través de un proceso que culmina a comienzos del s. II d.C., y, finalmente, 4) el *estadio de «fluidez textual»* en el que se transmitían los libros bíblicos en las épocas persa y helenística.

I. ESTABILIZACIÓN DEL TEXTO IMPRESO (SS. XV-XX)

La lectura y el estudio de la Biblia hebrea se hace habitualmente sobre ediciones impresas. El acceso directo a los manuscritos no es fácil ni es tampoco necesario en un principio.

1. *Ediciones modernas*

Hacia finales del pasado siglo las ediciones impresas de la Biblia hebrea lograron alcanzar el punto casi definitivo de «estabilización del texto impreso» en lo que respecta a las consonantes y vocales del texto hebreo y, en menor proporción, en lo tocante a los acentos y anotaciones masoréticas.

Hasta entonces, y desde el período del Renacimiento, habían coexistido *tres «recensiones»* del texto impreso. Las diferencias entre estas recensiones se debían a razones o circunstancias de índole muy diversa. Una primera circunstancia venía dada por las posibilidades, muy limitadas, que los editores renacentistas habían tenido de colacionar manuscritos para sus ediciones. Estos manuscritos podían ser más o menos numerosos y de mayor o menor calidad. Otro factor que distinguía unas ediciones de otras era la mayor o menor atención prestada a la puntuación, acentuación y notas masoréticas del texto hebreo. Finalmente, el público al que la edición iba dirigida conformaba también de alguna manera el carácter de la misma; los judíos preferían lógicamente un texto basado en la tradición masorética.

La primera recensión es la representada por *la edición de Soncino de 1494*, que fue utilizada por Martin Lutero para su famosa traducción de la Biblia al alemán. El texto de esta edición era muy inexacto en lo referente a las anotaciones masoréticas. Una vez revisado por comparación con el texto de otros manuscritos, fue utilizado no sólo para la primera edición rabínica, sino también para las ediciones posteriores de R. Estienne (1539 y 1544-46) y S. Münster (1535).

La segunda recensión es la de *la Políglota Complutense (1514-17)*. La peculiaridad de esta edición radica en el hecho de estar basada directamente sobre la tradición manuscrita, sin apoyo alguno en ediciones impresas anteriores.

La tercera es la representada por *la segunda Biblia rabínica* de Jacob ben Ḥayyim (1524-25). Fue considerada por largo tiempo como el *textus receptus* o, por así llamarla, la edición Vulgata y autorizada de la Biblia hebrea.

Las ediciones que siguieron a la publicación de estas tres recensiones ofrecen un texto «mixto», que depende de un modo u otro de las recensiones citadas. Tal es el caso, p. ej., de la Biblia Regia o Políglota de Amberes.

La *edición de Ginsburg* (de 1908 y 1926), basada en la segunda Biblia rabínica de Jacob Ben Ḥayyim, hacía todavía un uso no crítico de la masorah, así como una selección ecléctica de los manuscritos, sin previa clasificación y discernimiento de sus lecturas. Esta edición quedó superada por las que le siguieron.

La edición conocida como *Biblia Hebraica*, llevada a cabo por R. Kittel, ha sido la más utilizada en este siglo. Las dos primeras ediciones (de 1906 y 1912) seguían todavía el texto de la segunda Biblia rabínica. A propuesta de P. Kahle, la tercera edición de 1937 y las ediciones sucesivas reproducían el *texto del Códice de San Petersburgo* (B 19^{A}), cuya copia fue concluida en el año 1008. Kahle consideraba que el texto de este códice representa un texto masorético puro, escrito por Aarón ben Moisés ben 'Ašer (cf. p. 283).

En 1977 se concluyó una nueva edición, conocida como *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, de la que son editores K. Elliger y W. Rudolph. Se basa igualmente en el Códice de San Petersburgo. La edición de la masorah corre a cargo de G. E. Weil. Esta edición

trata de salir al paso de las críticas hechas a las ediciones anteriores, realizadas por R. Kittel, a las que se reprochaba el recurrir en exceso a «lecturas» de las versiones antiguas y a conjeturas de los autores modernos con el propósito de corregir supuestas corrupciones del texto hebreo. El aparato crítico de la edición *Stuttgartensia* refleja en ello una nueva tendencia de la crítica textual contemporánea (cf. p. 407), aunque no abandona totalmente la práctica de proponer correcciones al texto fundadas en criterios de índole literaria.

La Universidad Hebrea de Jerusalén prepara una *nueva edición* del texto bíblico hebreo, cuya característica primordial es el estar *basada sobre el Códice de Alepo*, fechado en la primera mitad del s. x. Este códice representa un texto «Ben 'Ašer» de mejor calidad que el Códice de San Petersburgo (cf. p. 283). Según Ben-Zvi y Goshen-Gottstein este códice no es otro que el famoso manuscrito autorizado por Maimónides (muerto en 1204), quien confirió el prestigio de su autoridad a un códice que contenía la totalidad del texto de la Biblia y que él había utilizado en Egipto. Este códice había sido utilizado con anterioridad en Jerusalén como modelo para la copia de otros manuscritos.

Esta edición ofrece además la particularidad de recoger en varios aparatos críticos variantes masoréticas de fuentes rabínicas y de los manuscritos del Mar Muerto, con abundantes materiales extraídos de las versiones y de escritores antiguos. Se abstiene absolutamente de proponer conjeturas y de ensayar correcciones al texto hebreo. Hasta el momento han aparecido dos volúmenes correspondientes al libro de Isaías: Goshen-Gottstein, M. H. (ed.), *The Book of Isaiah*, I *Isaiah 1,1-22,10*, II *Isaiah 22-44*, Jerusalén 1975 y 1981 respectivamente.

Se ha de hacer referencia también a la edición que N. H. Snaith proyectó en 1933. Sobre la base de los mss. Or. 2626-2628, Or. 2375 y la llamada Biblia de Šem-Ṭob de 1312, Snaith creía poder recuperar un texto masorético de la tradición de Ben 'Ašer.

2. *Primeras ediciones impresas*

La invención de la imprenta eliminó rápidamente el sistema de copia a mano y con ello una fuente muy considerable de errores en la transmisión del texto bíblico, los denominados «errores de copista». Éstos fueron sustituidos por las «erratas de imprenta», que no dejaron de reproducirse y de multiplicarse en las sucesivas ediciones impresas.

El primer libro impreso fue la *Biblia latina de Gutenberg*. En 1477 vio la luz en Bolonia la primera edición (*editio princeps*) de los Salmos en hebreo, en 1482 y en la misma ciudad la del Pentateuco, en 1485-86 en Soncino la de los libros de los Profetas, en 1486-87 en Nápoles la de los Escritos, y en 1488 en Soncino la del AT completo con vocales y acentos, aunque sin comentarios. Esta edición no seguía las reglas establecidas sobre secciones abiertas y cerradas y era muy descuidada en lo concerniente a la masorah y a las cuestiones de *Qĕrê-Kĕtîb*.

Las ediciones impresas más importantes fueron las de la Políglota Complutense (1514-17) y de la llamada segunda Biblia rabínica, obra de Jacob ben Ḥayyim (1524-25).

a) La Políglota Complutense. Esta edición fue llevada a cabo por el cardenal Francisco Ximénez de Cisneros, arzobispo de Toledo. Los cuatro primeros volúmenes de la obra contienen el texto del AT. El primero reproduce los textos hebreo, arameo (el targum

Onqelos), griego y latino del Pentateuco. Por tratarse de un obra llevada a cabo por eruditos cristianos, la Vulgata ocupa la posición central entre los textos hebreo y griego y el orden de los libros bíblicos sigue el de la propia Vulgata; asimismo, la división masorética en secciones es sustituida por la división en capítulos, introducida en las biblias latinas por Stephen Langton en el s. XIII; los acentos del texto hebreo fueron omitidos casi por completo y la anotación vocálica es muy irregular. Sin embargo, la reproducción del texto consonántico es muy cuidada. Se supone que el texto de base utilizado para esta edición fue el *Codex nº 1* de la Biblioteca de la Universidad de Madrid, fechado por Ginsburg en el 1280.

b) La Biblia rabínica. En los años 1516-17 Daniel Bomberg publicó en Venecia la primera edición de la Biblia rabínica, que fue preparada por el judío converso Félix Pratensis. Más famosa es, sin embargo, la segunda edición, ya citada, dotada de masorah y realizada por Jacob ben Ḥayyim en 1524-25 en Venecia con el mismo impresor D. Bomberg. Por vez primera se disponía de una edición que prestaba la debida atención a la puntuación y acentuación masoréticas. Hasta bien entrado el s. XX fue considerada como el *textus receptus* de la Biblia hebrea, que fue utilizado en las sucesivas ediciones de la misma. El carácter de biblia «rabínica» viene dado por el hecho de contener, además del texto hebreo, el targum Onqelos y los comentarios de Raši e Ibn 'Ezra' en el vol. I, correspondiente al Pentateuco; el targum Jonatán y los comentarios de D. Kimhi, Ralbag (R. Levi ben Geršom) y Raši en el vol. II, correspondiente a los libros de los Profetas Anteriores; el targum y los comentarios de Kimhi (en Jeremías y Ezequiel) y de Ibn 'Ezra' (en los demás libros) en el vol. III de Profetas Posteriores, y, finalmente, el targum de Daniel, Esdras-Nehemías y Crónicas y comentarios a todos los *Kĕtubim* por varios exegetas judíos en el vol. IV de Escritos. En un apéndice a este último volumen, en 65 folios y en 4 columnas, se reproduce parte de la *masorah magna,* que resultaba demasiado extensa para incluirla en los márgenes superior e inferior del texto. Constituye también la primera edición que anota al márgen las consonantes de las lecturas oficiales o *Qĕrê*, así como los *sĕbirim* (formas textuales «inesperadas»).

c) Ediciones políglotas de Amberes, París y Londres. Las ediciones políglotas que se hicieron en Amberes (1569-72), París (1629-45) y Londres (1657-69), constituyen una refundición de la Políglota de Alcalá y de la segunda edición de la Biblia rabínica.

La *Políglota de Amberes,* conocida también como Biblia Regia por haber sido publicada a expensas del rey Felipe II, fue preparada por Benito Arias Montano e impresa por Cristóforo Plantino en 1569-1572 en ocho volúmenes, los cuatro primeros dedicados al AT.

La *Políglota de París* no hace más que reproducir el texto veterotestamentario de la de Amberes, añadiendo el Pentateuco Samaritano y su targum.

La *Políglota de Londres* es obra de Brian Walton; supera a las anteriores por el cuidado de sus textos. Además del texto hebreo, del Pentateuco Samaritano y del targum samaritano, esta Políglota añade el texto griego de LXX, fragmentos de la *Vetus Latina,* los targumim y partes de las versiones etíope y persa, todo ello (cuando es preciso) con la correspondiente traducción latina, en una disposición sinóptica muy adecuada.

Todas estas ediciones impresas se basaban sobre manuscritos medievales de época muy reciente y de valor crítico muy escaso. Por ello, se cayó pronto en la cuenta de que era necesario colacionar todas las variantes de los manuscritos medievales que pudieran haber sido conservados. A esta preocupación, muy conforme con el espíritu enciclopédico del s. XVIII, responden las obras monumentales de Kennicott, *Vetus Testamentum Hebraicum cum variis lectionibus* (1776-80), y de De Rossi, *Variae lectiones Veteris Testamenti* (1784-88).

Tras este esfuerzo de compilación de manuscritos, el s. XIX conoció los primeros intentos por establecer un texto que reuniera las debidas garantías de autenticidad. Para ello era necesario establecer los principios y métodos de análisis crítico y someter a prueba todas las variantes textuales conservadas por la tradición manuscrita (cf. p. 389). La edición de Baer y Delitzsch (1869-92), realizada con este propósito, fue, sin embargo, muy criticada por el carácter poco científico de su masorah.

Así, pues, tras 500 años de historia de la Biblia impresa sigue planteada la pregunta: ¿cuál es el «*texto mejor*», aquél que ha de ser reproducido en una edición impresa? La respuesta a esta cuestión no se podrá obtener hasta haber analizado previamente todos los datos relativos a la historia del texto bíblico en la Edad Media y en épocas anteriores: es preciso conocer cuál es el texto que conserva la mejor tradición de *vocalización y puntuación* de los masoretas, cuál es el texto que representa la mejor tradición del *texto consonántico,* y cuál es el que mejor corresponde a la *forma más antigua* y original del texto. Esta última cuestión resulta hoy más acuciante, dados los nuevos conocimientos que los manuscritos de Qumrán han aportado sobre la pluralidad de textos existentes antes de la estabilización del texto consonántico emprendida a comienzos de la época misnaica.

La historia del texto bíblico en sus diversos períodos ha sido siempre *la historia de los sucesivos intentos de unificación de lo múltiple* y no la historia de una multiplicación de lo único. Hasta el momento hemos observado cómo la historia de la Biblia impresa fue la historia de la progresiva estabilización del texto impreso a partir de tres recensiones editadas en el período renacentista.

A continuación seguiremos los pasos por los que se logró la estabilización del texto vocálico, partiendo de tradiciones, sistemas y escuelas de puntuación diversos. Más tarde seguiremos los pasos de la progresiva estabilizacion del texto consonántico, conseguida a través de una previa depuración de los numerosos textos que se hallaban en circulación en la época precristiana.

II. ESTABILIZACIÓN DEL TEXTO VOCÁLICO Y DE LA MASORAH. LA TRADICIÓN MANUSCRITA DESDE EL SIGLO IX

1. *Fijación del texto vocálico*

Hasta los inicios de la Edad Media el texto bíblico se transmitía únicamente en caracteres consonánticos, sin anotación vocálica alguna. El tratado *Soferim* del Talmud de Babilonia hace referencia a múltiples as-

pectos de la actividad de los escribas, pero no menciona todavía la existencia de un sistema de vocalización. Por otra parte, en una época ya muy tardía, en el s. XII, el libro de las plegarias *Mahazor Vitry* se muestra contrario a la práctica de vocalizar el texto de la Torah. La razón de ello es que la puntuación no «deriva del Sinaí» y, en consecuencia, no forma parte del texto sagrado. Este mismo escrito contiene información sobre la existencia de tres sistemas diferentes de vocalización: babilónico, tiberiense y palestino o «de la tierra de Israel».

a) El *sistema babilónico,* desarrollado en el s. VIII, es supralineal: los signos vocálicos se escriben sobre las consonantes. Algunas ediciones de los targumim y de manuscritos yemeníes utilizan todavía este sistema. Tiene antecedentes en el procedimiento elaborado por los cristianos sirios a partir del s. IV para distinguir palabras que se escribían de la misma forma. El procedimiento fue perfeccionado por los sirios nestorianos orientales en el s. VII y por los jacobitas occidentales en el s. VIII. Los judíos de Babilonia elaboraron un sistema de vocalización y acentuación, que consistía en escribir letras y puntos situados sobre las consonantes. La secta de los qaraítas contribuyó de modo decisivo al perfeccionamiento del sistema babilónico así como también del palestino.

b) El *sistema palestinense* fue utilizado entre los años 700 y 850, y evolucionó hasta dar paso al sistema tiberiense (Chiesa).

c) El *sistema tiberiense* es el utilizado en las ediciones actuales de la Biblia hebrea. Las gramáticas hebreas al uso explican las particularidades del mismo. Es infralineal y consta de 10 signos, tres de ellos compuestos. El período de florecimiento de la escuela de Tiberíades abarca desde el 780 al 930 d.C. Durante este tiempo se sucedieron seis generaciones de la familia más famosa de masoretas, *los Ben 'Ašer.* El representante más conocido y autorizado de la familia es el último de la serie, Aarón ben Moisés ben 'Ašer, quien editó un texto completo de la Biblia hebrea con vocales, acentos y la correspondiente masorah. El Códice de Alepo parece ser copia fiel de este texto. Era frecuente la práctica de que un miembro de la familia o de la comunidad judía escribiera el texto consonántico y que el «puntuador» (*naqdān*) se encargara de escribir seguidamente la puntuación y acentuación masoréticas. De esta forma Moisés ben 'Ašer puntuó el Códice de El Cairo (895) y Aarón ben Moisés el de San Petersburgo.

Otra familia de masoretas, contemporánea de los Ben Ašer aunque menos conocida, es la de *los Ben Neftalí,* cuyo sistema de vocalización parece ser más rígido y consecuente. Esta tradición está representada por los tres códices conocidos como Códices *Erfurtenses* y en el *Codex Reuchlinianus,* códice de Profetas del año 1105.

Las dos familias representan *dos tradiciones diferentes* de transmisión textual.

El estudio que realizara P. Kahle (1941) sobre los fragmentos de

manuscritos hallados en el siglo pasado en la Geniza de El Cairo, ha permitido un mejor conocimiento del proceso de evolución de los sistemas de vocalizacion, aunque son todavía muchas las cuestiones pendientes de solución. Según Revell, las diferencias entre la vocalización palestina y la tiberiense reflejan dialectos palestinos diferentes, por lo que no se han de atribuir a sistematizaciones diferentes de los masoretas.

Los masoretas desarrollaron técnicas muy cuidadas de copia de manuscritos, logrando una perfecta conservación y transmisión del texto consonántico y vocálico. Son cuatro los códices medievales que se ofrecen como texto de la tradición Ben 'Ašer (cf. p. 278).

El *Códice de Alepo* (*ca.* 980), tomado como base de la nueva edición de la Universidad Hebrea de Jerusalén y considerado como auténtico Ben 'Ašer (cf. p. 279). Según Dotan, la vocalización de la masorah y la del texto mismo no se corresponden. Difiere en ocasiones de la tradición Ben 'Ašer y contiene a veces lecturas de Ben Neftalí. No se puede descartar, por tanto, que se trate de un copia y no de un auténtico texto Ben 'Ašer.

El *Códice de San Petersburgo* (B 19a), del año 1008-9, recoge también lecturas Ben Neftalí, por lo que no puede ser considerado un texto «puro» Ben 'Ašer.

El *Códice de El Cairo* contiene sólo el texto de los Profetas anteriores y posteriores. El colofón informa que fue escrito y anotado por Moisés Ben 'Ašer en el 895. Kahle puso en cuestión, sin embargo, la pureza de su texto. Este códice tuvo origen y fue transmitido en círculos qaraítas (A. Schenker), lo que plantea la cuestión de cuáles eran las relaciones entre qaraítas y «rabbanitas». Los primeros creían que los caracteres y la pronunciación de la Biblia tenían carácter revelado, por lo cual se sentían más obligados a fijar y perfeccionar un sistema de vocalización cuya necesidad no se había sentido en épocas anteriores.

El *ms. Or. 4445* del Museo Británico conserva sólo el texto de Gn 39,20-Dt 1,33.

Éstos son a un tiempo los manuscritos más antiguos y completos que se han conservado. Del s. XI y siguientes se conservan no pocos manuscritos, que tienden, sin embargo, a apartarse del texto Ben 'Ašer y a incorporar lecturas mixtas, en particular de la tradición de Ben Neftalí. Los manuscritos yemeníes han conservado hasta el presente el uso del sistema de puntuación babilónica, aunque contaminado con elementos tiberienses. La colección más amplia de manuscritos hebreos es la denominada Firkowitch de San Petersburgo.

2. *La masorah*

El término *masorah* deriva de la raíz hebrea *'sr,* «atar». Según algunos autores procede más bien del verbo postbíblico *msr,* «transmitir». El término *masorah* significa «tradición». Designa el conjunto de notas que acompañan al texto y en las que los «masoretas» (*b'ly hmsrh*) recogieron el cúmulo de tradiciones rabínicas relativas al propio texto bíblico. La masorah cumple una doble función: conservar el texto en su

integridad e interpretarlo. El texto masorético es el texto consonántico hebreo que los masoretas vocalizaron, acentuaron y dotaron de masorah. La masorah es el mejor reflejo del esmero con el que los masoretas conservaban el texto que ellos mismos habían recibido por tradición de sus antepasados.

La actividad de los masoretas se extiende desde el 500 al 1000 d.C. Fueron los continuadores de los escribas o *soferim* de las épocas precedentes (cf. p. 291).

a) Anotaciones y tradiciones masoréticas

Las *anotaciones masoréticas* son de carácter muy variado. Se refieren generalmente a letras o palabras que podían generar malentendidos, como era el caso de la ortografía con o sin *matres lectionis*.

Entre los tipos de anotaciones más significativos figuran los siguientes:

— *Litterae suspensae*: en Jue 18,30 se intercala una *nun* volada en el nombre de «Moisés» (*mšh*), de manera que se lea «Ma"asés» (*m"šh*). Se pretende evitar de este modo toda posible relación entre Moisés y un descendiente suyo, que se convirtió en sacerdote de un templo pagano. La tradición manuscrita de la versión griega refleja esta doble lectura: el texto antioqueno o protoluciánico (junto con la VL y Vulg.), que representa el texto griego antiguo, conserva la lectura original «Moisés»; el Códice Vaticano (texto *kaige*) y el Códice Alejandrino (texto hexaplar) reproducen la lectura «Manasés».

— Un tipo de anotaciones masoréticas señala, p. ej., que «la *palabra central* de la Torah» se encuentra en Lv 8,8, «la *letra central* de la Torah» en Lv 11,42 , y «la *suma de los versículos* del libro (que es) 1534» al final del Génesis. En Dt 6,4 aparecen escritas con *caracteres de mayor tamaño* las dos letras, que forman la palabra *'ed* («testimonio»); se quiere llamar la atención sobre la importancia de este pasaje, en el que se encuentra el *Šĕma'* («Escucha Israel...»).

— *Qĕrê/Kĕtib*: otras indicaciones al margen advierten que una palabra determinada no ha de ser pronunciada tal como aparece escrita en el texto (*Kĕtib*), sino conforme a la pronunciación transmitida por la tradición oral (*Qĕrê*). Se ha pensado que se trata de un sistema para conservar variantes de mss. de una gran antigüedad o de un modo de corregir palabras o expresiones incorrectas, difíciles o poco corrientes. Gordis considera que en los cerca de 1350 casos de *Qĕrê-Kĕtîb* las dos formas del texto tienen igual valor. Lo escrito (*Kĕtîb*) no es siempre de inferior condición a la lectura considerada oficial (*Qĕrê*). Únicamente en el 18% de los casos el *Qĕrê* es superior al *Kĕtib* y sólo en el 12% éste es preferible a aquél. En el 62% restante uno y otro son de valor análogo.

— *Qĕrê wĕlō' kĕtib*: otro tipo de anotaciones señala los casos en los que se ha de leer una palabra que, sin embargo, no aparece escrita en el texto. Son 10 los casos en los que en la *BHS* aparecen escritas en el margen las consonantes de una palabra, mientras que en el propio texto de la línea correspondiente no se escriben más que las vocales (Jue 20,13; 2 Sm 8,3; 16,23; 18,20; 2 Re 19,31.37; Jr 31,38; 50,29; Rut 3,5.17).

En 8 ocasiones se verifica el fenómeno contrario: lo que aparece escrito no ha de ser leído y por ello dejan de escribirse las vocales. Se trata de los siguientes casos: 2 Sm 13,33; 15,21; 2 Re 5,18; Jr 38,16; 39,12; Ez 48,16; Rut 3,12.

En 15 ocasiones se señala que una palabra escrita como un solo término ha de leerse como si se tratara de dos palabras separadas (Gn 30,11; Ex 4,2; Dt 33,2; Is 3,15; Jr 6,29; 18,3; Ez 8,6; Sal 10,10; 55,16; 123,4; Job 38,1; 40,6; Neh 2,13; 1 Cr 9,4;

27,12). También se dan casos en sentido inverso (Lam 1,6 y otros). En Ez 42,9, las dos palabras que aparecen escritas como *wmtḥth lšḵwt* (*Kĕtîb*), ha de ser leídas como *wmtḥt hlšḵwt* (*Qĕrê*); la letra *h* corresponde al artículo que precede a la segunda palabra, lo cual resulta más correcto: «Por bajo de estas salas...».

Existían *dos tradiciones* diferentes de *masorah,* una *en Babilonia* y otra *en Palestina,* los dos grandes centros de vida judía a partir de la segunda revuelta judía contra los romanos (132-5 d.C.). El judaísmo babilónico y el palestino desarrollaron también dos corrientes de interpretación, que aparecen recogidas en los talmudes respectivos.

Durante un cierto tiempo se pensó que había sido R. Aquiba, quien, tras establecer el texto consonántico, había fijado también la masorah que había de acompañar al texto. Si así fuera, las divergencias entre la masorah babilónica y la masorah palestina serían producto de la corrupción de su texto a lo largo de los siglos. Sin embargo, P. Kahle ha demostrado que tales divergencias son reflejo de las diferentes tradiciones conocidas en Babilonia, en las escuelas de Nahardea, Sura y Pumbedita («Masoretas orientales»), y en Palestina, principalmente en Tiberíades («Masoretas occidentales»).

La *masorah parva* se escribía en los márgenes entre columnas. Consiste en notas muy breves, generalmente en forma de abreviatura. En ocasiones se escribía un pequeño círculo (*circellus*) o un asterisco sobre la palabra a la que se refería la nota. Por lo general las notas versan sobre dudas o posibles malentendidos, que afectan a una letra o palabra, como es la grafía con o sin *mater lectionis* o como son algunas cuestiones relativas a algunas vocales, acentos, formas gramaticales, combinaciones de palabras susceptibles de ser interpretadas erróneamente, etc. Se señalan también otros pasajes para comparación. La terminología es aramea, lo cual constituye un indicio de la época de composición. Las ediciones *BHK* y *BHS* suministran una lista de signos y abreviaturas con los significados correspondientes.

La *masorah magna* aparece escrita en los márgenes superior e inferior y, en ocasiones, también en los laterales. Contiene, entre otra información, todas las palabras o partes de versículos que muestran algún tipo de forma inusual.

La *masorah finalis* recoge las listas que no tenían cabida en la masorah magna.

Así, pues, la finalidad última del trabajo masorético era fijar de modo definitivo la vocalización y acentuación del texto consonántico, que ya había sido establecido en una época anterior.

b) Masorah y exégesis

El abandono y, en ocasiones, el desprecio con el que la crítica moderna ha solido tratar la exégesis medieval cristiana, alcanza en mayor medida a la masorah y a la exégesis medieval judía (cf. p. 525). Algunos

integridad e interpretarlo. El texto masorético es el texto consonántico hebreo que los masoretas vocalizaron, acentuaron y dotaron de masorah. La masorah es el mejor reflejo del esmero con el que los masoretas conservaban el texto que ellos mismos habían recibido por tradición de sus antepasados.

La actividad de los masoretas se extiende desde el 500 al 1000 d.C. Fueron los continuadores de los escribas o *soferim* de las épocas precedentes (cf. p. 291).

a) Anotaciones y tradiciones masoréticas

Las *anotaciones masoréticas* son de carácter muy variado. Se refieren generalmente a letras o palabras que podían generar malentendidos, como era el caso de la ortografía con o sin *matres lectionis*.

Entre los tipos de anotaciones más significativos figuran los siguientes:

— *Litterae suspensae*: en Jue 18,30 se intercala una *nun* volada en el nombre de «Moisés» (*mšh*), de manera que se lea «Ma"asés» (*m"šh*). Se pretende evitar de este modo toda posible relación entre Moisés y un descendiente suyo, que se convirtió en sacerdote de un templo pagano. La tradición manuscrita de la versión griega refleja esta doble lectura: el texto antioqueno o protoluciánico (junto con la VL y Vulg.), que representa el texto griego antiguo, conserva la lectura original «Moisés»; el Códice Vaticano (texto *kaige*) y el Códice Alejandrino (texto hexaplar) reproducen la lectura «Manasés».

— Un tipo de anotaciones masoréticas señala, p. ej., que «la *palabra central* de la Torah» se encuentra en Lv 8,8, «la *letra central* de la Torah» en Lv 11,42 , y «la *suma de los versículos* del libro (que es) 1534» al final del Génesis. En Dt 6,4 aparecen escritas con *caracteres de mayor tamaño* las dos letras, que forman la palabra *'ēd* («testimonio»); se quiere llamar la atención sobre la importancia de este pasaje, en el que se encuentra el *Šema'* («Escucha Israel...»).

— *Qĕrê/Kĕtib*: otras indicaciones al margen advierten que una palabra determinada no ha de ser pronunciada tal como aparece escrita en el texto (*Kĕtib*), sino conforme a la pronunciación transmitida por la tradición oral (*Qĕrê*). Se ha pensado que se trata de un sistema para conservar variantes de mss. de una gran antigüedad o de un modo de corregir palabras o expresiones incorrectas, difíciles o poco corrientes. Gordis considera que en los cerca de 1350 casos de *Qĕrê-Kĕtîb* las dos formas del texto tienen igual valor. Lo escrito (*Kĕtîb*) no es siempre de inferior condición a la lectura considerada oficial (*Qĕrê*). Únicamente en el 18% de los casos el *Qĕrê* es superior al *Kĕtîb* y sólo en el 12% éste es preferible a aquél. En el 62% restante uno y otro son de valor análogo.

— *Qĕrê wĕlō' kĕtib*: otro tipo de anotaciones señala los casos en los que se ha de leer una palabra que, sin embargo, no aparece escrita en el texto. Son 10 los casos en los que en la *BHS* aparecen escritas en el margen las consonantes de una palabra, mientras que en el propio texto de la línea correspondiente no se escriben más que las vocales (Jue 20,13; 2 Sm 8,3; 16,23; 18,20; 2 Re 19,31.37; Jr 31,38; 50,29; Rut 3,5.17).

En 8 ocasiones se verifica el fenómeno contrario: lo que aparece escrito no ha de ser leído y por ello dejan de escribirse las vocales. Se trata de los siguientes casos: 2 Sm 13,33; 15,21; 2 Re 5,18; Jr 38,16; 39,12; Ez 48,16; Rut 3,12.

En 15 ocasiones se señala que una palabra escrita como un solo término ha de leerse como si se tratara de dos palabras separadas (Gn 30,11; Ex 4,2; Dt 33,2; Is 3,15; Jr 6,29; 18,3; Ez 8,6; Sal 10,10; 55,16; 123,4; Job 38,1; 40,6; Neh 2,13; 1 Cr 9,4;

27,12). También se dan casos en sentido inverso (Lam 1,6 y otros). En Ez 42,9, las dos palabras que aparecen escritas como *wmtḥth lškwt* (*Kĕtîb*), ha de ser leídas como *wmtḥt hlškwt* (*Qĕrê*); la letra *h* corresponde al artículo que precede a la segunda palabra, lo cual resulta más correcto: «Por bajo de estas salas...».

Existían *dos tradiciones* diferentes de *masorah*, una *en Babilonia* y otra *en Palestina*, los dos grandes centros de vida judía a partir de la segunda revuelta judía contra los romanos (132-5 d.C.). El judaísmo babilónico y el palestino desarrollaron también dos corrientes de interpretación, que aparecen recogidas en los talmudes respectivos.

Durante un cierto tiempo se pensó que había sido R. Aquiba, quien, tras establecer el texto consonántico, había fijado también la masorah que había de acompañar al texto. Si así fuera, las divergencias entre la masorah babilónica y la masorah palestina serían producto de la corrupción de su texto a lo largo de los siglos. Sin embargo, P. Kahle ha demostrado que tales divergencias son reflejo de las diferentes tradiciones conocidas en Babilonia, en las escuelas de Nahardea, Sura y Pumbedita («Masoretas orientales»), y en Palestina, principalmente en Tiberíades («Masoretas occidentales»).

La *masorah parva* se escribía en los márgenes entre columnas. Consiste en notas muy breves, generalmente en forma de abreviatura. En ocasiones se escribía un pequeño círculo (*circellus*) o un asterisco sobre la palabra a la que se refería la nota. Por lo general las notas versan sobre dudas o posibles malentendidos, que afectan a una letra o palabra, como es la grafía con o sin *mater lectionis* o como son algunas cuestiones relativas a algunas vocales, acentos, formas gramaticales, combinaciones de palabras susceptibles de ser interpretadas erróneamente, etc. Se señalan también otros pasajes para comparación. La terminología es aramea, lo cual constituye un indicio de la época de composición. Las ediciones *BHK* y *BHS* suministran una lista de signos y abreviaturas con los significados correspondientes.

La *masorah magna* aparece escrita en los márgenes superior e inferior y, en ocasiones, también en los laterales. Contiene, entre otra información, todas las palabras o partes de versículos que muestran algún tipo de forma inusual.

La *masorah finalis* recoge las listas que no tenían cabida en la masorah magna.

Así, pues, la finalidad última del trabajo masorético era fijar de modo definitivo la vocalización y acentuación del texto consonántico, que ya había sido establecido en una época anterior.

b) Masorah y exégesis

El abandono y, en ocasiones, el desprecio con el que la crítica moderna ha solido tratar la exégesis medieval cristiana, alcanza en mayor medida a la masorah y a la exégesis medieval judía (cf. p. 525). Algunos

ejemplos bastarán, sin embargo, para poner de relieve lo muy significativas que resultan muchas notas masoréticas, que al profano le pueden parecer tediosas e inútiles.

Exégesis a través de referencias bíblicas. En Is 43, 21 la masorah parva advierte mediante una simple letra, *gimmel* (= número 3), que la expresión *ʿam zô* se encuentra otras dos veces en la Biblia: en Ex 15,13 y 16. Esta simple indicación constituye todo un resumen del desarrollo elaborado por la teología bíblica moderna sobre el paralelismo existente entre el Éxodo de Egipto y el Exilio de Babilonia (el «segundo Éxodo»), y entre el Cántico del Mar (Ex 15) y el pasaje de Is 43,16-21, el cual viene a ser una especie de midrás del texto anterior (J. A. Sanders).

Exégesis mediante la acentuación. Los acentos son elementos significantes, portadores de sentido, sea por asociación o por disociación de los elementos que componen el texto. Los acentos cumplen una función similar a la de las ligaduras y pausas de una partitura musical. La interpretación musical consiste en gran medida en el arte del «fraseado», que está asociado al ritmo. De modo similar la rítmica bíblica tiene mucho de semántica. Ritmo y sentido corren parejos. Si no se presta la debida atención al acento, se corre el riesgo de perder el sentido del texto (Weil).

Los acentos masoréticos (*ṭĕʿāmîm*) están muy jerarquizados. Se dividen en *mĕlāḵim* o *śārîm* («reyes» o «príncipes»), y *mĕšārĕṯîm*, «siervos». Los primeros son disyuntivos, los segundos conjuntivos. En los libros escritos en prosa los acentos disyuntivos son 12 y los conjuntivos 8; en los libros en poesía los acentos disyuntivos son 8 y los conjuntivos 10. La norma más imporante que rige la acentuación es la de que un acento «príncipe» no puede descender al grado de «servidor» ni éste puede subir de categoría.

Basten tres ejemplos significativos, los dos primeros referidos a acentos disyuntivos, y el tercero a un acento conjuntivo.

En Ex 23,12 los diversos acentos establecen el siguiente fraseado: «Seis días - harás tus trabajos - y en el día séptimo - descansarás / para que descansen - tu buey y tu asno - y respiren el hijo de tu sierva - y el extranjero». El acento disyuntivo mayor (*'aṯnāḥ*) carga sobre el verbo «descansarás», llamando la atención sobre esta palabra clave, en torno a la cual gira el versículo y que remite al relato de la creación.

Gn 28,5 hace referencia a «...Rebeca madre de Jacob, y de Esaú». El acento disyuntivo (*ṭarḥā'*), que acompaña al nombre de Jacob, cumple la finalidad de llamar la atención sobre el hecho de que Rebeca es ante todo y sobre todo madre de Jacob, el heredero de la bendición patriarcal; sólo muy en segundo término Rebeca es también madre de Esaú.

En Ex 17,7-8 se lee: «(Veremos) si Yahvé está con nosotros, o no. Surgió Amalek y atacó a Israel...». La masorah propone, por el contrario, desplazar el acento (o el punto de división de las frases), dando origen a un nuevo sentido: «Veremos si Yahvé está con nosotros. De lo contrario, surge Amalek...». Los masoretas relacionan este desplazamiento del acento con una tradición de intepretación basada en el valor numérico del

nombre «Amalek», que es el mismo de la palabra *sāp̄ēk* («duda»). De este modo es posible interpretar el pasaje del Exodo en el sentido de que cada vez que Israel «duda» de su indentidad, surge Amalek, el prototipo del antisemitismo, que amenaza y ataca de nuevo a Israel.

Exégesis mediante indicaciones Qĕrê-Kĕtîb. Un ejemplo representativo es el de Nm 7,1: «El día en que Moisés terminó (*kallôt*) de erigir el tabernáculo...». El Midrás (*Números Rabbah* 12,8) y Raši siguen la lectura defectiva, sin *wāw, kallat,* «novia»: el día en que fue erigido el Tabernáculo, el pueblo de Israel se parecía a una novia (*kallâ*), que se preparaba a entrar en la cámara nupcial.

Exégesis mediante la división en parágrafos. Estas divisiones masoréticas sirven para indicar cortes en el texto y delimitar las unidades de sentido en el texto. Tal es el caso en $1QIs^a$ 51,17-52,6.

Es muy importante caer en la cuenta de que la pluralidad de tradiciones de lectura, atestiguada por los masoretas, genera a su vez una pluralidad y una riqueza enorme de sentidos y de interpretaciones del texto.

Así, pues, la historia del texto masorético pone de relieve la sorprendente fidelidad con la que el texto masorético era transmitido en la Edad Media, así como la preocupación de los rabinos por conservar las diferentes tradiciones existentes de vocalización y de acentuación del texto. De los tres sistemas desarrollados a comienzos del período medieval (babilónico, palestinense y tiberiense), se impuso finalmente el tiberiense. De las dos familias de masoretas de la escuela tiberiense, los Ben 'Ašer y los Ben Neftalí, prevaleció la primera. Entre los miembros de esta familia sobresalió el último de ellos, Aarón ben Moisés ben 'Ašer. Una vez más la historia del texto de la Biblia es la historia de la unificación y depuración de diversas tradiciones anteriores, en un difícil intento por salvar lo mejor de la tradición recibida y por incorporar a la vez lo mejor de la ciencia de entonces. La ciencia de los masoretas era a un tiempo gramatical y exegética.

Se ha podido afirmar que «nunca existió, y nunca podrá existir, un único texto masorético establecido de la Biblia» (Orlinsky, *Prolegomena* xviii). La misma tradición de los Ben 'Ašer no es absolutamente homogénea (Ph. Cassuto). Por esta razón las ediciones contemporáneas de la Biblia hebrea han optado por reproducir el texto de un único manuscrito, aquél que es considerado el mejor representante de la tradición masorética, sea el Códice de San Petersburgo o el de Alepo (cf. p. 278). La reproducción del códice elegido pretende ser absolutamente fiel, hasta el punto de reproducir incluso los errores del manuscrito, que son señalados convenientemente para advertencia del lector.

Ello significa que la crítica actual renuncia a establecer una edición «ecléctica» del texto hebreo masorético, como si un solo manuscrito hubiera contenido *el* texto masorético y de este mismo manuscrito hu-

bieran derivado todos los existentes. De este modo se reconoce también la trabazón, que une el texto de un códice y la masorah que lo acompaña. En una edición ecléctica sería imposible establecer una correspondencia mínimamente coherente entre un texto reconstruido a partir de múltiples manuscritos y la masorah que forma parte integrante de cada manuscrito.

Si no existió jamás un sistema único de vocalización y acentuación, ni tampoco de masorah, cabe decir, por el contrario, que la transmisión del texto consonántico hebreo estaba ya muy consolidada y unificada desde comienzos del período medieval, pues las variantes aportadas por los manuscritos de este período resultan, en su conjunto, no muy significativas. Es preciso rastrear la historia anterior de estabilización del texto consonántico llevada a cabo conforme a un proceso de unificación similar a los contemplados hasta este momento.

BIBLIOGRAFÍA

APTOWITZER, V., *Das Schriftwort in der rabbinischen Literatur,* Viena 1906=New York 1970.
BANON, D., *La lecture infinie. Les voies de l'interprétation midrachique,* Préface de E. Lévinas, Paris 1987.
CASSUTO, Ph., «Le letre comme forme. Les bases d'une édition des divergences de la Bible hébraïque», *Henoch* 11 (1989) 3-16.
CHIESA, B., *The Emergence of Hebrew Biblical Pointing,* Frankfurt 1979.
CHIESA, B., *L'Antico Testamento Ebraico secondo la tradizione palestinese,* Torino 1978.
CHIESA, B., «Il testo dell'Antico Testamento. Rassegna di studi», *Henoch* 2 (1980) 212-220; 3 (1981) 256-272; 4 (1982) 225-240; 5 (1983) 257-267; 6 (1984) 313-346; 7 (1985) 343-368; 9 (1987) 353-387.
DÍAZ ESTEBAN, F., *Sefer 'Oklah we-'Oklah,* Madrid 1975.
DÍEZ MACHO, A., *Manuscritos hebreos y arameos de la Biblia,* Roma 1971.
DÍEZ MERINO, L., *La Biblia babilónica,* Madrid 1975.
GINSBURGH, Ch. D., *Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible,* Londres 1897, reedición New York 1966.
GORDIS, R., *The Biblical Text in the Making. A Study of the Khetib-Qere,* Philadelphia 1937.
GOSHEN-GOTTSTEIN, M., «The Authority of the Aleppo Codex», *Textus* 1 (1960) 17-8.
GOSHEN-GOTTSTEIN, M., «Hebrew Manuscripts: Their History and Their Place in the HUBP (='Hebrew University Bible Project') Edition», *Biblica* 48 (1967) 243-290.
KAHLE, P. de, *Masoreten des Ostens,* Leipzig 1913.
KAHLE, P. de, *Masoreten des Westens,* Stuttgart 1930.
KAHLE, P. de, *The Cairo Geniza,* Oxford 1959².
KÖNIG, J., «L'activité herméneutique des scribes dans la transmission du texte de l'Ancien Testament», *Revue de l'histoire des religions* 161 (1962) 141-174, 162 (1963) 1-43.

MCCARTHER, C., *The Tiqqune Sopherim and Other Theological Corrections in the Masoretic Text of the Old Testament,* Fribourg-Göttingen 1981.
MESCHONNIC, H., *Jona et le Signifiant errant,* Paris 1981.
OGNIBENI, B., *Tradizioni orali di letture e testo ebraico della Bibbia. Studi dei diciassette Ketib l' / Qere lw,* Fribourg 1989.
ORLINSKY, H. M., «The Origin of the Khetib-Qere Systems: A New Approach», *VT.S* 7 (1960) 184-192.
ORLINSKY, M., «The Massoretic text: A Critical Evaluation», *Prolegomena* de la reedición de 1966 de la obra de Ginsburgh citada anteriormente.
PÉREZ CASTRO, F. *et al., El Códice de Profetas de El Cairo,* Madrid 1979-1988.
REVELL, E. J., *Biblical Texts with Palestinian Pointing and Their Accents,* Missoula, Montana, 1977.
SANDERS, J. A., «Text and Canon: Concepts and Method», *JBL* 98 (1979) 5-29.
SCHENKER, A., «Die Lehre vom Ursprung des biblischen Schrift- und Aussprachesystems im Kairoer Prophetenkodex und das karäische Bekenntnis Mosche Ben Aschers», *Judaica* 43 (1987) 238-247.
WEIL, G. E., «La Massorah», *REJ* 131 (1972) 5-104.
WEIL, G. E., *Massorah Gedolah iuxta codicem Leningradensem B 19a,* Vol. I Catalogi, Roma 1971.
YEIVIN, I., *Introduction to the Tiberian Masorah,* Chico CA 1980.

III. ESTABILIZACIÓN DEL TEXTO CONSONÁNTICO (70 d.C.-150 d.C.)

El *texto consonántico* transmitido por los manuscritos medievales se remonta al menos a los últimos años del s. I d.C. En esta época o a comienzos del s. II d.C. se estableció definitivamente el texto consonántico, que debía permanecer inalterable a partir de entonces (*ne varietur*). Al mismo tiempo se dirimían las últimas cuestiones relativas a la inclusión de algunos libros en el *canon bíblico.* Los escritos judíos apócrifos y los escritos difundidos por los cristianos quedaron definitivamente excluidos del canon judío y, en consecuencia, de las bibliotecas rabínicas. Al mismo tiempo se iniciaba también la obra de compilación de las *tradiciones jurídicas y exegéticas,* que había de cristalizar en la suma legal de la Misnah y en el *corpus* exegético de la literatura midrásica.

Todo este esfuerzo de delimitación del canon de los libros inspirados, de fijación del texto de los mismos y de compilación de un cuerpo de interpretaciones jurídicas y exegéticas autorizadas (canon-texto-interpretación), respondía a la necesidad de *reconstruir el judaísmo sobre la Tanak,* tras la pérdida del Templo en la catástrofe del año 70 d.C.

La figura representativa de esta época es *R. Aqiba,* martirizado en el año 132. Su aportación a la obra de restauración del judaísmo consistió sobre todo en el trabajo de fijación del texto consonántico hebreo. Es significativa su vinculación con la segunda revuelta judía (132-5 d.C.) y el hecho de que los manuscritos de Wadi Murabba'at y Naḥal Ḥever (Mar Muerto), también relacionados con aquella revuelta,

muestren un texto ya estabilizado, muy próximo al texto masorético posterior. Estos manuscritos son reflejo de la culminación del proceso de fijación del texto consonántico, que se había iniciado algún tiempo antes. Para esta fijación textual los rabinos no procedieron tanto por el sistema de fusionar varios textos, seleccionando las variantes más comunes (como se ha podido pensar). Entre las diversas formas en las que se transmitía el texto antes del año 70, los rabinos seleccionaron más o menos *in toto* el tipo de texto, que se puede denominar protomasorético.

1. *Antecedentes del texto masorético*

El proceso de fijación textual, emprendido a finales del s. I d.C., tuvo sus antecedentes en la época anterior. La tradición de los masoretas perpetúa una forma textual o «una recension masorética» (Roberts), que ya existía antes del año 70. Prueba de ello es el hecho de que 1QIs[b] muestra una coincidencia sorprendente con el TM, tanto en el texto como en la ortografía. Las diferencias, mayores de lo supuesto en un principio, no superan, sin embargo, a las ofrecidas por los manuscritos medievales.

Se ha creído poder descubrir huellas de una escuela de proto-masoretas, anterior a la época de Aquila. Indicio de ello serían, p. ej., las lecturas variantes que aparecen en el propio texto masorético añadidas al final de un pasaje (cf. 1 Re 22,48), en medio de un pasaje (cf. 1 Re 6,15, ejemplo de añadido en la cesura), o simplemente yuxtapuestas la una a la otra (cf. 1 Re 10,21). En muchos casos el duplicado fue introducido con posterioridad a la versión de los LXX, que ignora una u otras de las variantes del duplicado (Zimmermann).

La existencia de una forma muy estabilizada del texto de la Torah en la época anterior a la aparición del cristianismo está atestiguada también por otros datos. Los pasajes de Dt 17-18 y Jos 1,8 suponen que, mucho antes de la constitución del canon del AT, el texto de la Torah había adquirido ya un carácter sagrado que lo hacía inmutable. Según *Números Rabbah* (11,3), en el Templo de Jerusalén se conservaba un rollo de la Torah que servía de arquetipo para la copia de otros rollos. El Talmud de Jerusalén (*Ta'anit* 4,2) informa que desde la época del retorno del Exilio se guardaban en el Templo tres rollos de la Torah; en caso de divergencia entre ellos, se aceptaba como autorizada aquella lectura en la que dos manuscritos coincidieran frente al tercero. La *Carta de Aristeas* (nº 176-9) y los escritos de Filón y Josefo apuntan igualmente a la existencia de un texto más o menos autorizado del Pentateuco.

Sin embargo, como veremos seguidamente, el panorama textual existente por la época del llamado segundo Templo, antes del año 70, es mucho más variado y rico de lo que los datos conocidos hasta hace unas décadas permitían suponer.

Es de advertir que en ocasiones puede ser difícil clasificar un texto como «masorético» o «pre-masorético». Así, el texto de 4QEz[a] puede ser asignado al tipo masorético (Lust) o al pre-masorético (Sinclair).

Si el texto masorético tiene evidentes antecedentes en una corriente textual, que fue ganando terreno desde finales del s. I a.C., se produce también un fenómeno de sentido contrario, aunque menos perceptible por tratarse de formas del texto que perdían terreno. Este hecho es el de la *persistencia de lecturas de formas textuales no-masoréticas en la tradición masorética posterior.* El autor del libro de las Crónicas se había servido ya de un texto palestino de los libros de Samuel y Reyes, diferente del texto de estos mismos libros conocido por los masoretas. De este modo el texto masorético de Crónicas se convierte en testigo de variantes de una forma textual diferente de la masorética en aquellos libros. Pero el fenómeno aludido se refiere propiamente a las variantes conservadas en los manuscritos hebreos medievales, que coinciden con lecturas de la versión de los LXX y que no cabe atribuir a «idiosincrasias de los copistas», los cuales tendían a producir variantes similares con independencia unos de otros (Goshen-Gottstein), sino que es preciso reconocer que se remontan a un ancestro común perteneciente a una tradición textual no masorética (Wevers; Trebolle, *Jehú y Joás* 74ss.).

Esta persistencia de lecturas no-masoréticas dentro de la tradición consonántica, de la que surgió el *textus receptus*, se verifica de modo especial en la familia textual palestina, independiente de la tiberiense y de la babilónica. La convergencia del texto hebreo palestino con el texto griego de los LXX (y con versiones filiales de ésta) no es un hecho esporádico. Ello hace suponer «un legame tra il testo P (palestino) e il testo del modello dei LXX» (Chiesa). Posiblemente el texto P y el de LXX tienen un origen común en medios sacerdotales del Templo (Sacchi).

2. *Actividad de los* soferim

Paralelamente al proceso de estabilización del texto consonántico, *los soferim, predecesores de los masoretas,* iniciaron el tipo de estudio que a lo largo de todo un milenio condujo finalmente a la estabilización de la vocalización y cantilación y al establecimiento de una interpretación autorizada (masorética) del texto consonántico. Los *sōpĕrîm* iniciaron el trabajo que más tarde desarrollaron los masoretas, quintaesenciado en el «contar» (*spr* en hebreo) las palabras del texto y señalar la letra, la palabra y el versículo centrales del texto de la Torah (cfr. TB *Qiddušin* 30a).

No es posible asignar una *época* precisa a la actividad de los *sōpĕrîm.* Tenemos noticias de que miembros del personal del Templo estaban encargados de revisar y corregir los manuscritos bíblicos (TB *Ketubot* 106a). Todos los rollos del Pentateuco debían pasar una revisión

anual en el Templo (TB *Mo'ed qaṭan* 18b), donde eran cotejados con el modelo oficial allí conservado, el cual había sido establecido a partir de tres manuscritos diferentes (TP *Ta'anit* 4.2).

Los *soferim* tienen sus *antecedentes* en la figura de los escribas de las cancillerías reales de Israel y de Judá (2 Sm 8,16-18; 1 Re 4,1-6; 2 Re 18,18, etc.) y en otros prototipos de Mesopotamia y Egipto) (cf. p. 122). La tradición asociaba a los escribas con las figuras de Esdras y de Simeón el Justo, en los tiempos de la llamada «Gran Asamblea».

Los escribas no se limitaban a hacer copias de los rollos bíblicos; indicaban también con signos diversos aquellos pasajes sobre los que la tradición conocía algun tipo de duda o dificultad. Entre los tipos de anotación característicos de los soferim cabe señalar los siguientes:

— «Omisiones de los escribas» (*'Iṭṭurê sopĕrîm*): el Talmud babilónico (*Nedarim* 37b) enumera cinco casos, en los que ha de leerse una palabra que, sin embargo, no aparece escrita en el texto. Por el contrario, en otros cinco no se ha de leer una palabra que sí aparece escrita (cf. p. 284).

— «Correcciones de los escribas» (*tiqqunê sôpĕrîm*): en las fuentes más antiguas el número de estas correcciones varía entre siete y trece; las listas masoréticas medievales llegan a enumerar 18 casos. Consisten por lo general en algún tipo de cambio, cuyo propósito es evitar que se incurra en una referencia antropomórfica a la divinidad. Así, p. ej., según 1 Sm 3,13, los hijos de Elí pronuncian una maldición contra Dios; para evitar que la simple lectura de este texto se conviertiera en la pronunciación material y efectiva de una maldición contra Dios (la mera pronunciación hacía efectiva la maldición), los escribas introdujeron un ligero cambio en el texto: la maldición de los hijos de Elí es contra «ellos» mismos (*LāHeM*) y no contra «Dios» (*'ĕLōHiM*). Un simple cambio consonántico (') facilita el cambio de sentido.

La frase de Gn 18,22, «Yahvé se mantuvo de pie ante Abrahán», resultaba asimismo inadmisible, pues la expresión «estar de pie ante alguien» implica la idea de sumisión. En este caso los *soferim* no hicieron más que invertir el orden de los términos: «Abrahán se mantuvo de pie ante Yahvé».

Además de las «correcciones de los escribas» transmitidas por la tradición judía, el texto masorético pasó por otras correcciones de las que el judaísmo posterior no ha guardado memoria. Esras correcciones estaban guiadas por un escrúpulo teológico. Dt 32,8-9 es un ejemplo de cita obligada por diferentes motivos: los datos opuestos de la tradición deuteronómica sobre el número de los 70 hijos de Jacob (Dt 10,22) y de la tradición sacerdotal, que enumera, por el contrario, 75 hijos de Jacob (LXX Gn 46,27 y Ex 1,5), exigían ser armonizados entre sí y obligaban a modificar, en consecuencia, los textos que hacen referencia a los descendientes de Noé, de modo que el número de los pueblos fuera también el de 70 o 75. El corrector escogió el número de 70, que, según Barthélemy, era el número atestiguado en la tradición más primitiva.

— Eufemismos: con el fin de evitar toda coincidencia ocasional de palabras que pudiera significar desprecio del Nombre divino, los *soferim* no dudaban en recurrir a cualquier tipo de eufemismo: añadir una palabra («has blasfemado contra los enemigos de Yahvé», 2 Sm 12,14), sustituir el nombre de la divinidad pagana en los nombres teofóricos reemplazándolo por una deformación del mismo (*'eš-bā'al,* 1 Cr 8,33; 9,39, deformado en *'îš-bōšet,* 2 Sm 2,8.10.12.15, etc.), sustituir una expresión de tinte pagano por otra más aceptable (en Dt 32,8 la expresión de LXX y Qumrán «los hijos de El/de los dioses», *bĕnê 'ĕlōh(îm),* aparece en TM convertida en la de «los hijos de Israel») (cf. p. 336), etc.

— *Puncta extraordinaria:* el procedimiento de escribir puntos sobre las palabras y, en ocasiones, también debajo de las mismas, no ha encontrado todavía una explicación convincente. *Sifré* Números (69) enumera 10 casos en el Pentateuco: Gn 16,5; 18,9; 19,33; 33,4; 37,12; Nm 3,39; 9,10; 21,30; 29,15 y Dt 29,28. En este último caso los *puncta extraordinaria* se sitúan sobre cada una de las letras de las palabras *lānû ûlĕbānênû* («a nosotros y a nuestos hijos»), dentro de la frase: «Las faltas ocultas pertenecen al Señor, nuestro Dios, y las faltas manifiestas a nosotros y a nuestros hijos hasta el fin de los tiempos». Los libros proféticos presentan otros cuatro casos y uno más los *Kĕṯûḇîm* (Sal 27,13).

— No es posible determinar si procede de esta época premasorética la práctica de *agrandar el tamaño de algunas letras,* como la *w* de *gāḥôn* («vientre») en Lv 11,42, por tratarse de la letra que señala el punto medio de todo el Pentateuco. Lo mismo sucede respecto a las diversas formas conocidas por la tradición de escribir el *Šĕma' yiśrā'ēl* (Dt 6,4).

La antigüedad del procedimiento de *división del texto en secciones* aparece atestiguada ya en manuscritos de Qumrán y de la versión de los LXX (Oetsch, Langlamet). En las Biblias hebreas (*BHK* y *BHS*) las secciones «abiertas» (*pārāšâ pᶜtuḥâ*) se señalan con una *p* y las secciones «cerradas» con una *s* (*sĕtumâ*).

Así, pues, el texto consonántico, transmitido en manuscritos medievales y vocalizado por los masoretas, se remonta a los siglos anteriores a la destrucción de Jerusalén, a la época del llamado segundo Templo. Se pueden rastrear huellas de este texto o alusiones al mismo en testimonios de los ss. I a.C. y I d.C (recensión proto-teodociónica). Cabe relacionar los inicios de la fijación de este texto, heredado por los masoretas de manos de los antiguos *soferim,* con la etapa decisiva de constitución del canon hebreo, que conoció momentos decisivos a mediados del s. II a.C. y culminó a comienzos de la época misnaica. El proceso de fijación del «canon rabínico» determinó la puesta en marcha de un proceso paralelo de fijación del «texto proto-rabínico» (Cross). Los manuscritos de Wadi Murabba'at y de Naḥal Ḥever confirman que el texto de esta tradición había alcanzado su punto de estabilidad a finales del s. I d.C. La fidelidad de la transmisión de esta forma de texto a manos de los copistas posteriores convierten al TM en texto de referencia obligado, aunque no es en modo alguno el único y será preciso tener siempre en cuenta los restos de tradiciones textuales anteriores.

BIBLIOGRAFÍA

ALBREKTSON, B., «Reflections on the emergence of a standart text of the Hebrew Bible», *VT.S* 29, Leiden 1978, 49-65.

BARTHÉLEMY, D., *Les Devanciers d'Aquila,* Leiden 1963.

BARTHÉLEMY, D., «History of the Hebrew Text», *The Interpreter's Dictionary of the Bible. Supplement,* ed. K. Crim, Nashville 1976, 878-884.

BARTHÉLEMY, D., «L'état de la Bible juive depuis le début de notre ère jusqu'à la deuxième révolte contre Rome (131-135)», *Le Canon de l'AT. Sa formation et son histoire,* eds. J. D. Kaestly-O. Wermelinger, Genève 1984, 9-45.

CHIESA, B., *L'Antico Testamento Ebraico secondo la tradizione palestinese,* Torino 1978 (p. 327).
GREENBERG, M., «The Stabilization of the Text of the hebrew Bible, Rewiewed in the Light of the Biblical material from the Judean Desert», *JAOS* 76 (1956) 157-167.
LEIMAN, S. Z., *The Canon and Masorah of the Hebrew Bible,* New York 1974.
LUST, J., «Ezekiel Manuscripts in Qumran. Preliminary Edition of 4QEza and b», *Ezekiel and his book,* ed. J. Lust, Leiden 1986, 9-100.
MCCARTHY, C., *The Tiqqune Sopherim and Other Theological Corrections in the Massoretic Text of the Old Testament,* Fribourg-Göttingen 1981.
MCKANE, W., «Observations on the Tikkune Soperim», *On Language, Culture, and Religion: In Honor of E.A. Nida,* eds. M. Black-W. Smalley, The Hague 1974, 53-77.
PUECH, E., «*4QEz^a:* Note additionnelle», *RQ* 14 (1989) 107-108.
ROBERTS, B. J., «The Textual Transmisison of the OT», *Tradition and Interpretation,* ed. G. W. Anderson, Oxford 1976, 1-30.
SACCHI, P., «Rassegna di studi di storia del testo del Vecchio Testamento ebraico», *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 2 (1966) 257-324.
SANDERS, J. A., «Text and Canon: Concepts and Method», *JBL* 98 (1979) 5-29.
SEGAL, M. H., «The Promulgation of the Authoritative Text of the Hebrew Bible», *JBL* 72 (1953) 35-47.
SINCLAIR, L. A., «A Qumran Biblical Fragment: 4QEzek^a (Ezek. 10,17-11,11)», *RQ* 14 (1989) 99-108.
ZIMMERMANN, F., «The Perpetuation of Variants in the Masoretic Text», *JQR* 34 (1934-44) 459-474.

IV. LA ÉPOCA DE INESTABILIDAD Y DE FLUIDEZ DE LOS TEXTOS HEBREOS ANTES DEL AÑO 70 d.C.

El hallazgo y estudio de nuevos manuscritos en Qumrán en los años que siguieron al primer descubrimiento en 1947, permitió reconocer un panorama que resultaba inimaginable unas décadas antes. Los nuevos materiales son un milenio más antiguos que los grandes manuscritos medievales. Hasta los descubrimientos de Qumrán el Pentateuco samaritano y la versión griega de los LXX eran prácticamente las dos únicas fuentes significativas que podían ofrecer información fidedigna sobre la existencia de variantes consonánticas en la época anterior al año 70. Los testimonios posteriores a esta fecha no reflejan más que variantes sueltas, que escaparon al proceso de unificación del texto. Se trata, además, de variantes de dimensiones muy reducidas, que aparecen ocasionalmente en citas rabínicas, en las versiones de Teodoción, Aquila y Símmaco, en el texto hexaplar de Orígenes (la columna *Quinta* y transcripciones de la segunda columna), en la Vulgata, Pešiṭta y targumim, finalmente, en los manuscritos hebreos medievales. Son muy escasas las variantes transmitidas en citas bíblicas de los libros apócrifos, de la literatura judeo-helenística y del NT.

El único texto hebreo premasorético conocido antes del año 1947

era el papiro Nash (s. II a.C.), que no corresponde a un texto propiamente bíblico. Reproduce el pasaje de los Diez Mandamientos, con un texto mixto tomado bien de Ex 20 o bien de Dt 5, al que añade al final el texto del *Šĕma'*. El texto de este papiro presenta algunas variantes respecto a TM. Ejemplos de armonizaciones similares a la ofrecida en este papiro han sido encontrados con posterioridad.

Los manuscritos bíblicos del Mar Muerto ofrecieron dos sorpresas de signo contrario. Los manuscritos de la Cueva I y, muy en particular, el segundo rollo de Isaías (1QIs^b), muestran una sorprendente coincidencia con el texto conocido a través de los masoretas de los ss. IX-X d.C. Por el contrario, manuscritos de la Cueva IV, en especial los del libro de Samuel (4QSam^{abc}) y el segundo de Jeremías (4QJer^b), muestran divergencias notables respecto al TM y ofrecen significativas coincidencias con el texto de LXX. Otros manuscritos ofrecen puntos de contacto con el Pentateuco samaritano. En el caso del libro de Jeremías, los manuscritos de Qumrán ofrecen copias que reproducen formas textuales diferentes.

Así, pues, junto a la línea más o menos recta de transmisión textual que nos llega a través de los masoretas medievales, reaparecen ahora otras líneas de tradición textual que fueron borradas a finales del s. I d.C. y comienzos del siglo siguiente, y de las que sólo se habían conservado reflejos en las fuentes enumeradas anteriormente: LXX, Pentateuco samaritano, citas de los escritos apócrifos o del NT, etc.

Consiguientemente, la importancia de los manuscritos bíblicos de Qumrán radica, por una parte, en que confirman la antigüedad del texto de tradición masorética, y, por otra, en que atestiguan la existencia de un cierto pluralismo textual en los siglos que preceden al cambio de era. El texto bíblico se mantenía entonces en un cierto estado de fluidez, determinado por la pluralidad de formas textuales existentes y por el proceso normal de sedimentación de un texto todavía no establecido definitivamente.

Los manuscritos bíblicos de Qumrán ofrecen un valor añadido por el hecho de que han venido a revalorizar el testimonio de otras fuentes, que ya se conocían, pero cuyo valor era muy discutido, al menos en algunos sectores de la crítica. Tal es el caso en particular de la versión de los LXX.

Sin embargo, a la hora de valorar el testimonio de los manuscritos del Mar Muerto, es preciso tener siempre presente que la inmensa mayoría de estos manuscritos presentan numerosos casos de corrupción textual. Se trata además de textos transmitidos en círculos de un grupo socio-religioso muy definido que, comparado con otras corrientes más centrales del judaísmo, ofrece características muy señaladas que pueden ser tachadas incluso de «sectarias». Por estas razones, se ha de tener siempre en cuenta que el panorama textual que ofrecen los manuscritos de Qumrán puede resultar parcial y sesgado.

1. *Los manuscritos bíblicos del Mar Muerto*

El análisis de los manuscritos bíblicos del Mar Muerto tiene *importantes ramificaciones en campos de estudio muy diversos*: la historia de la lengua hebrea, la historia de la transmisión del texto bíblico, el proceso histórico de traducción de la Biblia a otras lenguas, el desarrollo de la interpretación bíblica y judía del propio texto bíblico, la crítica textual que se propone rastrear las variantes «originales», y, finalmente, la crítica literaria, cuyo objetivo es reconstruir la historia de la formación de los libros bíblicos.

La estructura y sintaxis del *hebreo de Qumrán* son las mismas que las del hebreo bíblico, sobre todo si se las compara con las del hebreo misnaico. Así, p. ej., el sistema de *wāw* consecutivo sigue todavía en uso, el relativo sigue siendo el *'ăšer* bíblico, y la partícula del genitivo *šel,* característica del hebreo mísnico, todavía no es utilizada.

Sin embargo, el hebreo de Qumrán presenta características que lo diferencian del bíblico. Los manuscritos del Mar Muerto muestran por lo general una ortografía más plena. Por lo que respecta a la fonología es frecuente la confusión de las laríngeas. Entre las características morfológicas destacan las formas pronominales *hw'h* y *hy'h,* que pueden corresponder a la pronunciación *hu'a, hy'a,* así como las formas del imperfecto con sufijo como *yšwpṭny* (*yišpĕṭēni* en vocalización tiberiense), que parecen corresponder a una forma primitiva con vocal tras la primera radical. El léxico de los manuscritos de Qumrán es el propio del hebreo postbíblico, con algunos términos característicos: *pēšer* («interpretación»), *serek̲* («orden»), *mĕbaqqēr* («supervisor»), *qēṣ* («período»), *yaḥad̲* («comunidad»), etc. Algunos términos muestran influjo arameo, pero en conjunto este influjo es escaso.

Los manuscritos del Mar Muerto permiten conocer el estado en el que se transmitía *el texto bíblico* entre los ss. III a.C. y II d.C. no sólo en la comunidad de Qumrán, sino *en el conjunto de Palestina,* pues gran parte, si no la mayoría de los manuscritos, fueron copiados en diversos lugares de Palestina fuera de Qumrán. Los manuscritos encontrados en Masada, Naḥal Ḥever y Wadi Murabba'at fueron escritos en otros lugares y depositados en las cuevas en las que fueron hallados, aunque algunos de los encontrados en Masada pudieron haber sido copiados en ese mismo lugar. Según Tov, en Qumrán fueron copiados solamente aquellos que ofrecen determinadas características de lenguaje (formas pronominales alargadas como *hw'h/hy'h* y formas verbales como *mlkkmh, [w]'qṭlh, [w]qṭltmh,* etc.) y de ortografía (*kwl, ki', zw't/z'wt/zwt,* etc.). Entre las características de estos manuscritos copiados en Qumrán se cuenta, además, siempre en opinión de Tov, el uso de ciertas indicaciones de escriba, de caracteres iniciales o mediales en final de palabra, de un material de escritura más consistente y durable, y de los caracteres paleohebreos para la escritura de los nombres divinos *'ĕl(ōhîm)* y *YHWH*. La mayor parte de los textos bíblicos escritos en el

«sistema de Qumrán» provienen del período comprendido entre el 50 a.C. y el 68 d.C. y algunos de un período anterior. Entre ellos figuran 1QDeut^{a}, 1QIs^{a}, 2QNum^{b}, 4QSam^{c}, y los manuscritos de paráfrasis bíblicas 4Q158, 4Q364, 4Q365 y 11QTemplo.

No es posible establecer una clasificación de los manuscritos sobre la base del contenido de las diferentes cuevas (excepto la VII, en la que se encontraron sólo manuscritos griegos). El mayor problema lo constituyen las cuevas I, IV y XI por la variedad de lenguas, contenidos, tipos de escritura, sistemas ortográficos, tipos textuales, etc.

Más difícil todavía es establecer el *carácter de la colección* de libros hallados en Qumrán. No se trata de una Geniza (Del Medico) ni puede decirse que no exista conexión alguna entre los manuscritos y la comunidad de Qumrán, como si los rollos procedieran en su totalidad de otros lugares, posiblemente de la biblioteca del Templo (Golb). La única explicación plausible es la de que algunos miembros de la comunidad de Qumrán vivían en las cuevas próximas al lugar y que allí depositaron los manuscritos en un momento de crisis para salvaguardarlos.

Es preciso hacer ahora un recorrido por todos los libros bíblicos —de todos ellos se han encontrado copias en Qumrán, excepto del libro de Ester— con objeto de conocer los nuevos materiales y la aportación de los mismos al trabajo crítico y exegético, a lo que se prestará atención más tarde. La descripción detallada de cada uno de los manuscritos hallados en Qumrán se puede encontrar en la edición correspondiente de los mismos, por lo general en la serie titulada *Discoveries in the Judaean Desert.* H. Stegemann calcula que son 823 los manuscritos encontrados en las cuevas de Qumrán, de los cuales 580 proceden de la cueva IV. La lista de F. García Martínez recoge 668 manuscritos, 426 procedentes de la cueva IV.

Génesis. La cueva IV de Qumrán ha suministrado 11 copias de Gn. 4QGen-Exod^{b} contiene el texto de Gn y Ex unidos (Davila).

Éxodo. En la cueva IV se han encontrado 12 copias. De ellas son conocidas 4QExod^{acf} y están pendientes de publicación 4QExod$^{d\text{-}e\ g\text{-}k}$.

4QEx^{a}, de época herodiana, conserva el texto de 6,25-37,15; es posible reconstruir también el material y el orden de 24 columnas de texto correspondiente a 6,25-18,21 y a 28,39-32,30. Muestra afinidades con el Pentateuco samaritano y con LXX. El tipo de escritura es paleohebrea; la ortografía difiere de la del Pentateuco samaritano y de la del TM; es afín, por el contrario, a la de 1QIs^{a}. Su característica más sobresaliente es el grado de coincidencia con el texto no-masorético del Pentateuco. En general sus lecturas se aproximan a las de la versión de los LXX, p. ej., en la referente al número de 75 descendientes de Jacob.

4QPaleoExod^{l}, de la primera mitad del s. I a.C., conserva el texto de Ex 9,33-10,5; 11,4-12,13; 19,16-25; 23,3-16; 25,17-20; 26,17-37 y 27,7-13.

4QpaleoExod^{m}, de la primera mitad del s. I a.C., contiene 6,25-37,16. Representa el tipo de texto del Pentateuco samaritano, con las adiciones típicas tomadas de Ex o Dt, exceptuados los añadidos del texto «sectario» samaritano. Los samaritanos utilizaban un texto bíblico de carácter muy evolucionado, que circulaba también entre otros gru-

pos judíos de Palestina y al que no hicieron más que añadir las propias lecturas samaritanas (Judit E. Sanderson).

Filacterias y *mĕzûzôṯ* de la cueva IV ofrecen restos de Ex 12,43-13,18. Las filacterias «fariseas» siguen un texto similar al masorético posterior (4Q130, 133); las «esenias», más antiguas, siguen un texto indeterminado, coincidente en ocasiones con el Pentateuco samaritano y con LXX o absolutamente discordante en otras (4Q128-129; 4Q134-142). 4Q149 contiene únicamente el Decálogo, al modo samaritano, mezclando el texto de Ex 20,7-12 y de Dt 5,11-16. 4Q141 parece contener sólo el Cántico de Moisés (Dt 32) en un texto relacionado con el samaritano y con LXX (Milik *DJD* VI,33-85 pls V-XXVII).

Levítico. 1QLev contiene los caps. 19-23. El tipo de escritura paleohebrea parece indicar algun tipo de relación con el Pentateuco samaritano. Sin embargo, el texto resulta ser afín al del TM. La fecha del manuscrito es discutida. Si la escritura es pre-aramea, el ms. resultaría ser de los más antiguos hallados en Qumrán, remontándose al s. IV o III a.C. Sin embargo, la escritura puede ser arcaizante, aunque por otra parte el hecho de que la Misnah (*Yadayim* 4,5) y el Talmud (TB *Zebaḥim* 62a; *Šabbat* 115b) prohibían el uso de la escritura paleohebrea en la copia del texto sagrado, supone que esta escritura seguía todavía en uso en una época muy tardía. Ello confirma la opinión según la cual los dos alfabetos coexistieron durante siglos, hasta muy entrada la era cristiana, aunque no gozaran de igual prestigio (cf. p. 111).

La cueva IV ha suministrado 4 copias de Lv. El único conocido hasta el momento es 4QNumª-Levª.

De la cueva XI, 11QpaleoLevª es un manuscrito importante, que conserva restos de 4,10.11.13-14.16.18.20-21 y de los caps. 22-27, con lecturas coincidentes con el TM, el Pentateuco samaritano y LXX; ofrece además un número abundante de lecturas propias; se sitúa en una posición intermedia entre el TM y el samaritano (cf. p. 307). La ortografía puede ser calificada como «proto-rabínica» (D. N. Freedman-K. A. Mathews 1985).

11QLevᵇ contiene 9,23-10,2 y 13,58-59. Su texto no es encasillable en las coordenadas conocidas; coincide en ocasiones con el de LXX (J. P. M. Van der Ploeg-F. García Martínez).

Números. Dos copias fueron encontradas en la cueva IV: 4QLevª-Numª, con restos de estos dos libros, y 4QNumᵇ. Este segundo, de época herodiana, ofrece un tipo de texto muy desarrollado, al modo del Pentateuco samaritano, pero más próximo todavía al texto de LXX; inserta Dt 3,21 tras Nm 27,23 y Dt 3,23-24 después de Nm 20,13 (Cross, *The Ancient Library* 32, y 138; Jastram, cf. p. 307).

Deuteronomio. 16 copias de este libro han sido recogidas de la cueva IV. 4QDeutʲ contiene restos de los caps. 4, 6, 8, 11 y 32 y porciones del texto de Ex 12-13, lo que confiere al texto de manuscrito un carácter «fronterizo» (cf. p. 307) entre lo bíblico y lo no bíblico (Duncan). 4QDeutⁿ presenta un orden diferente de capítulos y ofrece un texto armonizante en el pasaje del Decálogo (White) (cf. p. 311). 4QDeutq contiene el Cántico de Moisés, Dt 32 (cf. p. 397).

Filacterias (*Tĕpillîn*) y *mĕzûzôṯ* de la cueva IV (4Q128-131; 4Q134-144; 4Q146; 4Q150-153) conservan porciones del texto del Dt, coincidente en ocasiones con TM, Pentateuco samaritano y con buen número de lecturas propias (Milik *DJD* VI, 35-38 pls V-XXVII).

Josué. 4QJosª contiene Jos 2-8; presenta una forma textual independiente al final del cap 8. 4QJosᵇ conserva restos de Jos 10-17, con un tipo de texto semejante al parecer al de 4QSamª (Tov).

Jueces. 4QJueª contiene porciones del texto de Jue 6,2-13 con la importante omisión de los vv. 7-10 y variantes coincidentes con el texto griego protoluciánico y con la

VL (cf. p. 372). 4QJueᵇ conserva texto de 19,5-7 y 21,12-25, con un tipo de texto masorético, aunque la reconstrucción de líneas no deja de plantear problemas sobre la relación entre ambos textos (Trebolle).

Samuel. Tres copias de Samuel han aparecido en la cueva IV. 4QSamª contiene una porción de texto muy considerable. La frecuente coincidencia con el texto de LXX confirma el origen hebreo de múltiples variantes de la versión griega (cf. p. 337). 4QSamᵇ es el documento más antiguo de Qumrán; Cross lo data hacia finales del s. III a.C.; el texto, caracterizado por una ortografía defectiva, corresponde a una época primitiva en la evolución de la tradición textual palestina (cf. p. 305) (Cross, Ulrich; sobre 4Samᶜ cf. Ulrich 1979).

Reyes. Se conservan 7 fragmentos de un único manuscrito con porciones del texto de 1 Re 7,20-8,18. Conserva una lectura perdida en el TM por homoioteleuton (1 Re 8,16) (Trebolle).

Isaías. 1QIsª es una copia realizada en torno a los años 125-100 a.C. por un único escriba, aunque se ha propuesto también la posibilidad de que fueran dos los copistas del manuscrito. El mismo escriba y otros más tarde rellenaron las lagunas de la primera copia. La ortografía es muy plena y el texto contiene numerosas lecturas armonizantes y facilitantes. La lengua y la ortografía de 1QIsª presentan huellas de influjo de la lengua hablada corrientemente en Palestina a finales del s. II a.C. El TM conserva, por el contrario, la tradición textual más antigua, sin que fuera afectada por desarrollos lingüísticos (Kutscher). La posición de Kutscher ha sido criticada por una excesiva confianza en el TM. Lecturas de 1QIsª pueden resultar preferibles a las de TM: 3,24; 11,6; 14,4b; 21,8a; 37,27-28 (línea sexta); 40,6; 49,17.24; 59,11; 60,19a; 51,5; 62,11. Dada la sorprendente coincidencia de este manuscrito con el texto consonántico de la tradición masorética, se pensó que podía facilitar el acceso a un estadio anterior en la transmisión del libro, pero en la mayor parte de los casos en los que ambos textos difieren, el del manuscrito resulta ser secundario respecto al masorético.

Es importante estudiar el texto de éste y de cada manuscrito prestando atención a la estructura que forman sus variantes, con independecia del valor crítico que pueda tener el texto. Las variantes de este manuscrito son obra de un escriba cuyo propósito era la actualización del texto profético al modo de los *Pĕšārîm,* reflejando el punto de vista de la comunidad de Qumrán (Van der Kooij).

1QIsᵇ fue editado por Sukenik en 1954 (7 fragmentos fueron editados más tarde por Barthélemy-Milik). Los 22 fagmentos conservados corresponden en su mayor parte a los caps. 38-66, con grandes lagunas en la parte inferior de las columnas. El manuscrito procede de los años 100-75 a.C. Su ortografía es más defectiva que la de 1QIsª y su texto no ofrece tantas reelaboraciones como éste. Se ha exagerado también su afinidad con el TM. Según Loewinger, las variantes respecto a TM son unas 300, pero la inmensa mayoría afecta únicamente al uso de las *matres lectionis wāw* y *yôd.* La fidelidad del texto transmitido no es comparable a la de los manuscritos posteriores. Sobre los restantes manuscritos de Isaías, cf. Skehan (DBS).

Jeremías. 4QJerª, *ca.* 200 a.C., corresponde al texto amplio de la tradición masorética. Por el contrario, 4QJerᵇ, de época posterior, corresponde al texto más breve reflejado por la versión griega. 4QJerᶜ, de finales del s. I a.C. o comienzos del s. I d.C., contiene texto de los caps. 8; 19-22; 25-27; 30-33, en una forma textual próxima a la masorética (Janzen, Bogaert, cf. Tov 1989 sobre nueva división de los manuscritos) (cf. p. 417).

Ezequiel. Cuatro fragmentos de 4QEzª, en escritura asmonea tardía o herodiana temprana, conservan restos de 10,5-15; 10,17-11,11; 24,14-18.44-47 y 41,3-6. Cinco pequeños fragmentos de 4QEzᵇ, en escritura herodiana, contienen restos de Ez 1,10.11-12.13.16-17.20-24. El texto de los dos manuscritos es muy próximo al

masorético (Lust). Sinclair asigna el texto de 4QEz^{a} a la forma textual premasorética (cf. p. 291).

Profetas menores. La cueva IV ha deparado 7 manuscritos de esta colección de libros, aunque algunos sólo conservan partes del texto correspondientes a uno o dos de los libros, que integran la colección. El texto es sustancialmente el de TM (Fuller).

Salmos. La cueva IV ha suministrado 20 manuscritos Su contribución al estudio del texto del Salterio parece ser más bien escasa (Skehan). 4QPs^{a}, de mediados del s. II a.C., conserva fragmentos del texto de los salmos 5 al 69; sigue el orden normal de los salmos, salvo en el caso del Sal 71 que sigue al Sal 38; en 135,21 ofrece una lectura preferible. 4QPs^{b}, de época herodiana, alcanza desde el salmo 91 al 118; presenta una disposición esticométrica en columnas de 16 a 18 líneas; omite los salmos 104-111. 4QPs^{c}, ligeramente anterior al 68 d.C., ofrece fragmentos desde el salmo 5 al 53. El último manuscrito de la Cueva IV, 4QPs^{s}, de la segunda mitad del s. I d.C., conserva parcialmente el texto de Sal 88,15-17 con una variante conocida ya posiblemente por la versión griega (*'āpûrâ* en lugar del término *hapax* de TM *'āpûnâ*).

11QPs^{a}, de comienzos del s. I d.C., contiene pasajes de 41 salmos de los libros cuarto y quinto del Salterio, en un orden diferente al de la Biblia hebrea. Al final se intercalan siete salmos no bíblicos («Súplica de liberación», «Apóstrofe a Sión», «Himno al Creador», etc., Sanders). Según Talmon y Goshen-Gottstein éstos constituyen una colección de salmos destinados a la liturgia de Qumrán, al modo de un libro de rezos; no permiten suponer, por tanto, que se trate de un canon variante y abierto, como hacen Sanders y Yadin. Sanders ve una confirmación de ello en el hecho de que en la columna 27 se afirma que David escribió 3.600 salmos y 450 poemas por el don de «profecía» concedido por Dios. Según Skehan no cabe hablar de un canon en Qumrán y la colección de salmos representada por 11QPs^{a} es una derivación secundaria respecto a la colección de 150 salmos, que ya había quedado establecida en la época persa (Skehan, Cross).

11QPs^{b}, de la misma época que el anterior, añade la misma «Súplica de liberación» que 11QPs^{a}. Los restantes manuscritos de la cueva XI, 11QPs^{cde}, presentan características propias de la ortografía de Qumrán. Sustituyen en ocasiones una palabra arcaica por otra más usual y moderna y su está próximo al del TM. 11QPs^{c} conserva materiales de Sal 2,1-8; 9,3-7; 12,5-13,6; 14,1-6; 17,9-15; 18,1-12; 36,13-37,4; 77,18-78,1; 86,11-14. El texto de 11QPs^{d} corresponde a Sal 39,13-40,1; 43,1-3; 59, 5-8; 68,1-5.16-18; 78,5-12; 81,3-9; 105,34-45. 11QPs^{e} ofrece el texto correspondiente a Sal 36,13-37,4 y 86,11-14 (Van der Ploeg, García Martínez).

Daniel. Se han encontrado ocho manuscritos de este libro. 4QDan^{a}, de mediados del s. I a.C., conserva el cambio del texto arameo al hebreo en 8,1 y la forma breve del texto, aunque, por otra parte, ofrece varias adiciones al TM (2,20.28.30.40; 5,7.12; 8,3.4...), variantes coincidentes con LXX o con el papiro 967 y otras lecturas propias. En 2,28 4QDan^{a} y el original de LXX parecen remontarse a una tradición textual diferente de la representada por TM y por Teodoción (Ulrich). 4QDan^{b} atestigua el bilingüismo hebreo-arameo, al igual que 4QDan^{a}. 4QDan^{c} tiene gran interés por el hecho de proceder de finales del s. II a.C., no más de 50 años después de la composición definitiva del libro. 4QDan^{d}, en mal estado de conservación, no contiene el texto de la oración presente en el texto griego del cap. 3. 4QDan^{e} corresponde al texto de la oración del cap. 9, por lo que atestigua la existencia del mismo en hebreo.

Los manuscritos del Mar Muerto atestiguan en unos casos un texto muy próximo al de los masoretas, confirman en otros la existencia de un texto hebreo como el reflejado por la versión griega de los LXX, o

muestran cierta afinidad con el Pentateuco samaritano. Sin embargo, cada texto tiene también características propias y ha de ser valorado por sí mismo y no simplemente por referencia a las tres formas de texto conocidas desde antiguo.

Por lo que respecta al texto del Pentateuco, si bien es cierto que, a medida que se incrementa el número de manuscritos conocidos, mayor resulta el número de variantes textuales a estudiar, sin embargo, el texto del Pentateuco atestiguado por los manuscritos de Qumrán es muy homogéneo y relativamente falto de variantes significativas, como lo es también el Pentateuco en la versión griega.

Cabe distinguir dos etapas en la historia del texto palestino del Pentateuco: una forma más antigua, próxima al original de LXX, y otra más desarrollada, cercana a la recensión samaritana. Por lo que atañe al libro del Génesis, los textos hallados muestran una relativa estabilidad. Para el Éxodo, 4QEx^{b} representa un texto corto; por el contrario, 4QpaleoEx^{m}, aunque data de comienzos del s. II a.C., ofrece un texto largo. 4QNum^{b}, de época herodiana, tiene como base un texto muy afín al de LXX, con interpolaciones de tipo samaritano (cf. p. 307). 4QDeut^{q} (Dt 32) presenta un texto mixto con lecturas conocidas por LXX.

Durante varios siglos estuvieron en circulación textos hebreos muy variados. Esta situación dio paso a otra muy diferente a finales del s. I d.C. con el establecimiento de un texto consonántico uniforme e inalterable fundado en una forma de la tradición textual que viene de muy lejos y se encuentra ya atestiguada entre los manuscritos de Qumrán.

La historia del texto consonántico, como la de la fijación vocálica, es la historia de la transición de una situación de fluidez textual a otra de uniformación del texto.

BIBLIOGRAFÍA

BURROWS, M.-TREVER, J. C.-BROWNLEE, W. H., *The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary,* New Haven 1950.

CROSS, F. M., «The Old Testament at Qumrân», *The Ancient Library of Qumrân and Modern Biblical Studies,* Gran Rapids MI 1980, 161-194.

DAVILA, J. R., *Unpublished Pentateuchal Manuscripts from Cave IV. Qumran: 4QGenExod^{a}, 4QGen$^{b-h, j-k}$*, Dissertation Abstracts International 49/10, 1989.

DUNCAN, J., *A Critical Edition of Deuteronomy Manuscripts from Qumran Cave IV,* Dissertation Harvard University, 1989.

DUNCAN, J., «Considerations of 4QDt^{j} in Light of the 'All Souls Deuteronomy' and Cave 4 Phylactery Texts», *Congreso sobre Manuscritos del Mar Muerto. Madrid 1991,* Madrid 1992.

FREEDMAN, D. N.-MATHEWS, K. A., *The Paleo-hebrew Leviticus Scroll (11QpaleoLev),* Winona Lake, IN 1985.

FULLER, R., *The Minor Prophets Manuscripts from Qumrân, Cave IV,* Dissertation Harvard 1988.

GARCÍA MARTÍNEZ, F., «Lista de MSS procedentes de Qumran», *Henoch,* 11 (1989) 149-232.
GONZÁLEZ LAMADRID, A., *Los descubrimientos del Mar Muerto,* Madrid 1971.
GOSHEN-GOTTSTEIN, M. H., «The Psalms Scroll (11QPs[a]): A Problem of Canon and Text», *Textus* 5 (1966) 22-33.
JASTRAM, N., «4QNum[b] and Development of the Palestinian Text», *Congreso sobre los Manuscritos del Mar Muerto. Madrid 1991,* Madrid 1992.
KUTSCHER, E. Y., *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll (1QIsa[a]),* Leiden 1974.
LUST, J., «Ezekiel Manuscripts in Qumran. Preliminary Edition of 4QEz a and b», *Ezekiel and his book,* ed. J. Lust, Leuven 1986, 90-100.
MILIK, J. T., *Diez años de descubrimientos en el desierto de Judá,* Madrid 1961.
ROSSO UBIGLI, L., «Indice italiano-inglese dei testi di Qumran», *Henoch* 11 (1989) 233-270.
SANDERS, J. A., *The Dead Sea Psalms Scroll.* Ithaca NY 1967.
SANDERS, J. A., «The Qumran Psalms Scroll (11QPs[a]) reviewed», *On Language, Culture and Religion. In Honor of E.A. Nida,* La Haye 1974, 79-99.
SANDERSON, J. E., *An Exodus Scroll from Qumran: 4QpaleoExod[m] and the Samaritan Tradition,* Atlanta GA 1986.
SKEHAN, P. W., «Qumran. IV, Litterature de Qumran - A. Textes bibliques», *DBS* 9, Paris 1979, cls. 805-822.
SUKENIK, E. L., *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University,* Jerusalem 1955, cf. la publicación de manuscritos en la serie *Discoveries in the Judaean Desert,* Oxford 1955—.
TALMON, S., «Extra-Canonical Hebrew Psalms from Qumran - Psalm 151», *The World of Qumran from Within. Collected Studies,* Jerusalem - Leiden 1989, 244-272.
TOV, E., «The Ortography and Language of the Hebrew Scrolls Found at Qumran and the Origin of These Scrolls», *Textus* 13 (1986) 31-58.
TOV, E., «Hebrew Biblical Manuscripts from the Judaean Desert: Their Contribution to Textual Criticism», *JJSt* 39 (1988)5-37.
TOV, E., «The Jeremiah Scrolls from Cave IV», *The Texts of Qumran and the History of the Community, RQ* 14 (1989) 189-206.
TREBOLLE BARRERA, J., *Jehú y Joás. Texto y composición literaria de 2 Reyes 9-11,* Valencia 1984.
TREBOLLE BARRERA, J., «Textual Variants in *4QJudg[a] and the Textual and Editorial History of Judges», RQ* 14 (1989) 229-245.
TREBOLLE BARRERA, J., «Edition préliminaire de *4QJuges[b]*. Contribution des manuscrits qumrâniens des Juges à l'étude textuelle et littéraire du livre», *Mémorial J. Starcky* I, eds. E. Puech-F. García Martínez, *RQ* 15 (1991) 79-100.
TREBOLLE BARRERA, J., «Preliminary Edition of 4QKings (4Q54)», *Congreso sobre los Manuscritos del Mar Muerto. Madrid 1991,* Madrid 1992.
TREBOLLE BARRERA, J., «El estudio de 4QSam[a]: Implicaciones exegéticas e históricas», *Estbib* 39 (1981) 5-18.
ULRICH, E., «Daniel Manuscripts from Qumran. Part 1: A Preliminary Edition of 4QDan[a]», *BASOR* 267 (1987) 17-37; «Part 2: Preliminary Editions of 4QDan[b] and 4QDan[c]», *BASOR* 274 (1989) 3-26.
VAN DER KOOIJ, A., «IQIs[a] Col. VIII, 4-11 (Isa 8,11-18): A Contextual Ap—proach of Its Variants», *Mémorial J. Carmignac, eds. F. García Martínez-E. Puech, RQ* 13 (1988) 569-581.

ULRICH, E., «4QSam[c]. A Fragmentary Manuscript of 2 Samuel 14-15 from the Scribe of the Serek Hayyaḥad (1QS)», *BASOR* 235 (1979) 1-25.
ULRICH, E., «The Biblical Scrolls from Qumran Cave 4: A Progress Report of their Publication», *RQ* 14 (1989) 207-228.
VEGAS MONTANER, L., *Biblia del Mar Muerto: Profetas Menores,* Madrid 1980.
VERMES, G., *Los manuscritos del Mar Muerto,* Barcelona 1984.
WHITE, S., *A Critical Edition of Seven Manuscripts of Deuteronomy: 4QDt[a], 4QDt[cdfgin]*, Dissertation Harvard University 1988.
WHITE, S., «4QDt[n]: Biblical Manuscript of Excerpted Text?», *Of Scribes and Scrolls: Studies on the Hebrew Bible, Intertestamental Judaism, and Christian Origins,* eds. H. W. Attridge-J.. Collins-T. H. Tobin, Lanham 1991, 13-20.
YADIN, Y., *The Ben Sira Scroll from Masada,* Jerusalem 1965.

2. *Teorías sobre los orígenes del texto bíblico*

Con anterioridad a los descubrimientos del Mar Muerto, los conocimientos sobre la historia del texto hebreo se limitaban a la tradición masorética y, por lo que se refiere al período premasorético, al testimonio indirecto de las versiones. El enciclopedismo del s. XVIII produjo dos grandes compilaciones que recogían variantes textuales contenidas en los manuscritos medievales, la de B. Kennicott (1776-80) y la de J. B. De Rossi (1784-1788) (cf. p. 280).

a) Teoría de la «recensión única»: Rosenmüller. Si bien el número de variantes era ingente, E. F. K. Rosenmüller desarrolló por entonces la teoría de la «recensión única» (1797-1798, la teoría es anterior al mismo Rosenmüller, Chiesa), según la cual todos los códices existentes son muy posteriores a los textos originales, están plagados de errores, carecen de variantes significativas y pertenecen a una recensión o fuente única, por lo cual es muy escasa su utilidad para restaurar las posibles corrupciones del texto hebreo.

b) Teoría del «arquetipo único»: P. de Largarde. Un siglo más tarde, Paul de Lagarde (1863) expresaba todavía una opinión similar y, si cabe, más extrema: «nuestros manuscritos hebreos del AT se remontan a un *ejemplar único*» (el subrayado es nuestro), del que habrían copiado hasta los propios errores. Lagarde supone la existencia de un «arquetipo único», del cual procede toda la tradición textual hebrea y más allá del cual no es posible remontarse si no es mediante conjeturas o a través de la versión griega, la cual traduce un manuscrito hebreo de una familia diferente. Según Lagarde, el ejemplar único hebreo, del cual proceden todos los demás, representaba la «recensión palestina» y el ejemplar único griego, del cual derivan también todos los manuscritos de LXX conservados, representaba la «recensión egipcia». La historia inicial de los textos hebreos y griegos corría, pues, en paralelo la una de la otra.

Lagarde aplicó el mismo esquema a la historia del texto de la ver-

sión de los LXX. Los manuscritos griegos conservados se remontan a tres recensiones básicas (Orígenes, Hesiquio y Luciano), a partir de las cuales es posible remontarse al ejemplar único de la versión griega original (cf. p. 402).

c) Teoría de los «textos vulgares»: Paul Kahle. Este autor elaboró años más tarde una teoría radicalmente opuesta (*The Cairo Geniza*). Kahle observa que los manuscritos hallados en la Geniza de El Cairo (construida en el año 882) y procedentes del s. IX o anteriores incluso a este siglo, así como las citas bíblicas contenidas en la literatura rabínica y en el NT y, finalmente las versiones antiguas, contienen en ocasiones considerables divergencias textuales, lo que impide suponer que todos los textos hebreos se remonten a un texto único.

Kahle propone, en consecuencia, la llamada teoría de los «textos vulgares», según la cual los arquetipos hebreos y griegos supuestos por Lagarde no son sino el precipitado último de todo un largo proceso, por el cual un cúmulo de textos vulgares se fue unificando bajo el esfuerzo de copistas judíos, samaritanos y cristianos, hasta cristalizar en los textos oficiales de estas tres comunidades religiosas: el texto protomasorético de los judíos, la versión samaritana del Pentateuco y el texto griego de LXX transmitido por los cristianos. Dentro de cada tradición oficial supervivieron restos de los textos vulgares más antiguos, que no llegaron nunca a desaparecer completamente.

Kahle interpreta la historia del texto hebreo a la luz de la historia de los targumes arameos, que circulaban en múltiples textos y en principio sin control oficial. Kahle aplica también el mismo modelo a la historia del texto griego, que nació a partir de múltiples versiones targúmicas, realizadas sobre los «textos vulgares» hebreos, antes aludidos. El estudio de los manuscritos bíblicos del Mar Muerto ha desautorizado, sin embargo, la teoría de Kahle, muy en particular por lo que se refiere a la historia del texto griego (cf. p. 322).

d) Teoría de los «textos locales»: F. M. Cross. Con posterioridad al descubrimiento de los manuscritos del Mar Muerto, F. M. Cross formuló la teoría llamada de los «textos locales». La pluralidad de textos reflejada por los manuscritos de Qumrán no es tan caótica como suponía la teoría de los textos «vulgares». Tal pluralidad es reducible a sólo tres tipos o formas de texto, cuya homogeneidad y persistencia a lo largo de varios siglos se explica por factores de aislamiento geográfico.

En el Pentateuco y libros históricos se encuentran tres tipos de texto; en los libros proféticos únicamente dos.

Los tres tipos textuales del Pentateuco parecen haberse formado mediante un lento proceso, que se desarrolló entre los ss. V y I a.C. en los tres grandes centros del judaísmo: la metrópoli palestina y las diásporas oriental y occidental de Babilonia y Egipto. En situación de aislamiento, en Babilonia y Egipto, un texto adquiere carácter y forma propios; en situación de contacto, en Palestina, unos textos resultan

contaminados por los otros. En ambos casos el texto se distancia de su arquetipo original.

— El *tipo palestino* es «expansionista». Se caracteriza por sus numerosas glosas, las lecturas dobles, los añadidos de pasajes paralelos o armonizaciones, y otras huellas que reflejan una intensa actividad editorial.

— El *tipo egipcio* es un texto intermedio, que no presenta las ampliaciones del tipo palestino y las omisiones del babilónico. Los tipos egipcio y palestino muestran un estrecho parentesco. El primero resulta ser una rama del segundo.

— El *tipo babilónico* es un texto breve. En el Pentateuco es un texto antiguo y conservador, que muestra escasas huellas de revisión, ampliación o modernización. En los libros de Samuel, por el contrario, presenta un texto de menor valor, corrompido por frecuentes omisiones.

Los manuscritos más antiguos de Qumrán pertenecen al tipo palestino, y sólo en raras ocasiones proceden del egipcio. El tipo babilónico se manifiesta por vez primera en los libros históricos a través de la recensión griega proto-teodociónica, sin correspondencia alguna en manuscritos hebreos de Qumrán.

F. M. Cross reconstruye la historia del texto hebreo, en paralelo con la historia del texto griego de los LXX, siguiendo cuatro etapas diferentes:

— En la *época persa,* probablemente en el s. V a.C., comienzan a surgir textos locales divergentes, con desarrollo autónomo en Palestina y en Babilonia. La edición sacerdotal del Tetrateuco, así como la definitiva edición deuteronomística de los libros históricos, no son anteriores a las *últimas décadas del s. VI a. C.* Los complejos literarios del Pentateuco y de los libros históricos obtuvieron forma definitiva seguramente en Babilonia en el s. VI; los «textos locales» se fueron originando a partir de copias de estas obras. En cualquier caso es preciso retrotraer el *«arquetipo» de todos los textos locales* al tiempo de la Restauración.

— A *principios del s. IV a.C.,* el *texto egipcio* del Pentateuco se independizó del palestino para seguir un desarrollo autónomo. Hacia esta misma época, el autor de Crónicas utilizó una forma temprana del *texto palestino.* La separación del texto egipcio de Jeremías tuvo lugar probablemente en una época anterior, mientras que la del texto de los libros históricos fue algo posterior. Simultáneamente se desarrollaba *en Babilonia un tercer tipo textual,* que vivió en el aislamiento hasta su reintegración a Palestina, tal vez en la época macabea, cuando las expulsiones por los partos y las ansias de retorno a Sión devolvieron a numerosos judíos a Palestina, o posiblemente más tarde *en el s. II o comienzos del s. I a.C.* En todo caso, la recensión proto-luciánica del s. II o inicios del s. I a.C. no utilizó todavía el tipo textual babilónico, que sirvió, sin embargo, de base a la recensión proto-teodociónica.

— El *texto-base del posterior texto masorético* se formó en *la época*

que discurre entre Hillel y la primera revuelta judía, es decir, entre finales del s. I a.C y el año 70 d.C. La recensión griega proto-teodociónica coincidió probablemente con los primeros intentos de recensión del texto hebreo del Pentateuco y de los libros históricos. Esta recensión hebrea no se valió de un único tipo textual, sino que entremezcló textos locales en diversos libros. Así, para el Pentateuco utilizó el texto babilónico, que había sido introducido poco antes en Palestina, rechazando el texto palestino y la misma escritura paleo-hebrea. Para los libros históricos seleccionó también el texto babilónico, a pesar de la existencia de un texto superior, conservado por el tipo palestino antiguo. En los libros proféticos, se entremezclaron distintos tipos textuales, tal vez debido a la falta de originales del tipo palestino.

— A *comienzos del s. I d.C.* el *texto proto-masorético*, todavía no desarrollado, fue utilizado para la recensión proto-teodociónica. Este texto es bien conocido a través de manuscritos de Qumrán, entre los que no se encuentra, por el contrario, ejemplar alguno ni trazas de influjo del TM. Esta última *recensión rabínica* constituye el texto oficial *a partir del año 70 d.C.* en todas las comunidades judías. Pronto van desapareciendo las restantes tradiciones textuales concurrentes, conservadas sólo en traducciones antiguas o en el texto de una comunidad aislada, como es el caso del Pentateuco samaritano.

Así, pues, conforme a la teoría de los textos locales, el panorama textual anterior a la unificación textual de los *soferim* no es tan simple y rectilíneo como Lagarde suponía, ni es tan caótico y «vulgar» como Kahle lo imaginaba. En general, los descubrimientos del Mar Muerto han venido a confirmar la teoría lagardiana. Sin embargo, el *Urtext* hebreo de Lagarde se ha visto retrotraído en unos cinco siglos, hasta convertirse en un arquetipo (s. V a.C.), del que se derivaron diversos tipos textuales con desarrollo autónomo. En algún sentido se ha hecho justicia también a Kahle, quien insistía en la multiplicidad de la tradición textual griega y había osado retrotraer la investigación más allá del término *non ante quem*, que Lagarde consideraba infranqueable una vez alcanzado el *Urtext*.

Varias son las *objeciones expresadas a la teoría de los textos locales* propuesta por Cross (Goshen-Gottstein, Talmon, Barthélemy). Nada se sabe sobre una posible actividad literaria de los judíos en Babilonia durante la época que media entre Esdras y Hillel. Poco se sabe también sobre si los judíos de Egipto se servían de textos en hebreo. Por otra parte, la versión de los LXX no fue realizada en su totalidad en Egipto ni fue hecha sobre textos hebreos de exclusiva procedencia egipcia. Finalmente, no es fácil explicar el hecho de que una comunidad tan cerrada en sí misma, como la de los esenios de Qumrán, pudiera disponer a lo largo de dos siglos de textos de procedencias tan dispares (del libro de Jeremías, p. ej.) como las supuestas por la teoría de los textos locales.

En opinión de Talmon, el número de tradiciones textuales existentes era mucho mayor que el supuesto por Cross, pero desaparecieron al no haber sido asumidas por ningún grupo religioso, como hicieron la Sinagoga con el texto hebreo masorético, la Iglesia con el texto de los LXX y la comunidad samaritana con la forma textual del Pentateuco, que asumieron confiriéndole un carácter propio.

E. Tov, basándose principalmente en el estudio del ms. 11QpaleoLev[a] publicado en 1985, insiste en la necesidad de prestar mayor atención a las discordancias y no tanto a las concordancias de los manuscritos bíblicos de Qumrán con el TM, el texto de LXX o el Pentateuco samaritano. Tov propone que se ha de reconocer el carácter específico de cada texto hasta el punto de cuestionar el concepto de «tipo» textual. Esta propuesta viene a coincidir con lo que Agustín expresaba en forma de queja refiriéndose a lo que sucedía en su época: «existen tantos textos como códices». Los caracteres individuantes de cada manuscrito no han de impedir ver las características que lo adscriben a una determinada corriente de transmisión textual. El criterio de coincidencia en el error, característico de la metodología crítica de Lachmann, es aquí determinante (Cross 1992 y respuesta de Tov, Chiesa, Catastini).

e) Los nuevos textos «fronterizos» o «parafrásticos»

En los últimos años se han publicado una serie de nuevos textos qumránicos que han modificado considerablemente la panorámica de los textos bíblicos conocidos y obligan a modificar las construcciones teóricas elaboradas con anterioridad. No deja de ser significativo el hecho de que, en una visión global de la historia de los descubrimientos de Qumrán, los manuscritos que mayor concordancia muestran con el TM fueran los primeros en ser publicados, les siguieran los que concuerdan con la versión de los LXX y con el Pentateuco samaritano, y sólo en los últimos tiempos se haya prestado atención a toda una serie de manuscritos, algunos publicados ya con anterioridad, que poseen un carácter propio y extraño respecto a los textos anteriormente conocidos. La investigación parece haber estado muy condicionada por el TM y por el deseo de ver confirmada la antigüedad del TM. Ello condujo incluso en las primeras ediciones a dejarse llevar por las lecturas del TM en la interpretación de los casos de lectura dudosa en los nuevos manuscritos.

A las cuestiones ya planteadas por los manuscritos 4QpaleoExod[m] en relación con el «texto protosamaritano» y por 4QpaleoLev[a] en relación con el carácter individual y propio de cada manuscrito de Qumrán, los manuscritos de la Torah dados a conocer últimamente ofrecen añadidos tomados de tradiciones haláquicas no recogidas en los textos canónicos (4QDeut[n], 4QDeut[j]), o refunden textos haláquicos de otros libros canónicos (4QNum[b], Jastram) (cf. p. 298). Fenómenos similares se observan en otros textos no bíblicos como el Rollo del Templo (cf. p. 201), en algunos textos cuyo carácter antológico viene expresado por sus mismas designaciones (4Q*Florilegium*, 4Q*Testimonia* y 4Q*Ca-*

tena[a], Allegro *DJD* V) y textos publicados recientemente como los *Salmos de Josué* (4Q378-379, Newsom), el *Segundo Ezequiel* (4Q385-390, Strugnell-Dimant) y el *Pseudo Moisés* (4Q375-376, Strugnell); a ellos se ha de añadir el *Apócrifo de Eliseo* (4Q481a), que será publicado próximamente por el autor de este libro.

El caso más reciente y significativo es seguramente el del conjunto de mss. *4Q364-367*, designado con la sigla *4QPP*, «Paráfrasis del Pentateuco» (Tov, White) y del ms. *4Q158*, «Paráfrasis bíblica», copia de la obra anterior. El ms. *4Q364* contiene restos de los caps. 2 y 25-48 de Gn, 16-26 de Ex, 14 y 33 de Nm y restos abundantes de Dt 1-14. *4Q365* ofrece un solo fragmento de Gn 21 y abundantes materiales de Ex 8-38, Lv 11,26, Nm 1,38 y dos fragmentos de Dt 2 y 19. *4Q366* presenta textos de Ex 21-22, Nm 29 y Dt 14 y 16. Los pasajes conservados en *4Q367* corresponden a Lv 12, 15, 19, 23 y 27. Sin embargo, lo significativo es el hecho de que *4QPP* presenta un orden diferente de pasajes, omite secciones enteras del texto y añade otros textos «no bíblicos» (?). Tov califica esta obra como una «reescritura del texto bíblico», comparable a la representada por el *Rollo del Templo*, pero cabe, sin embargo, la posibilidad de poner un mayor acento en el carácter bíblico del texto, incluidos sus extraños añadidos.

Todo ello obliga a establecer criterios que permitan definir dónde se sitúa la frontera entre lo bíblico y lo no-bíblico, de modo que un texto pueda ser clasificado entre los manuscritos bíblicos o haya de ser asignado a una especie de tierra de nadie, en la que se sitúan los nuevos textos *«fronterizos»*, «antológicos» o «parafrásticos». Ello no deja de plantear también toda una serie de cuestiones relacionada con la problemática en torno al canon bíblico (Ulrich).

BIBLIOGRAFÍA

BARTHÉLEMY, D., *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament*, Fribourg-Göttingen 1978.

CATASTINI, A., «Da Qumran al testo masoretico dell'Antico Testamento: Spunti metodologici per la valutazione delle varianti», *RQ* 15 (1991) 303-320.

CHIESA, B., «Textual History and Textual Criticism of the Hebrew Old Testament», *Congreso sobre los Manuscritos del Mar Muerto. Madrid 1991*, Madrid 1992.

CROSS, F. M.-TALMON, S., *Qumran and the History of the Biblical Text*, Cambridge MA-Londres 1975.

FITZMYER, J. A.,*The Dead Sea Scrolls: Major Publications and Tools for Study*, Atlanta GA 1990[3].

KAHLE, P., *The Cairo Geniza*, London 1941.

NEWSOM, C. A., «*The 'Psalms of Joshua' from Qumran Cave 4*», *JJSt* 39 (1988) 56-73.

RABIN, Ch., «The Dead Sea Scrolls and the History of the Old Testament Text», *JThS* 6 (1955) 174-182.

STRUGNELL, J.-DIMANT, D.,«4QSecond Ezekiel», *RQ* 13 (1988) 46-58.

STRUGNELL, J., «Moises-Pseudepigrapha at Qumran. 4Q375, 4Q376, and Similar Works», *Archeology and History in the Dead Sea Scrolls*, ed. L. H. Schiffman, Sheffield 1990, 221-247.

TALMON, S., «The Old Testament Text», *The Cambridge History of the Bible* I, Cambridge 1970, 159-199.

TALMON, S., «The Three Scrolls of the Law that were found in the Temple Court», *Textus* 2 (1962) 14-27.

TOV, E., «A Modern Textual Outlook Based on the Qumran Scrolls», *HUCA* 53 (1982) 11-27.

TOV, E., «The Nature of teh Hebrew Text Underlying the LXX. A Survey of the Problems», *JSOT* 7 (1978) 53-68.

TOV, E., «The Textual Status of 4Q364-367 (4QPP)», *Congreso sobre los Manuscritos del Mar Muerto. Madrid 1991*, Madrid 1992.

ULRICH, E., «Pluriformity in the Biblical Text, Text Groups, and Questions of Canon», *Congreso sobre los Manuscritos del Mar Muerto. Madrid 1991*, Madrid 1992.

WHITE, S. A., «4Q364 & 365: Pentateuchal Traditions in the II Temple Period», *Congreso sobre los Manuscritos del Mar Muerto. Madrid 1991*, Madrid 1992.

V. EL PENTATEUCO SAMARITANO

El Pentateuco samaritano (PS) no fue conocido hasta 1616, cuando Pietro della Valle se hizo con una copia del mismo en Damasco. Las políglotas de París y de Londres reprodujeron este texto, del que por entonces llegó a pensarse que era más fiel al original que el mismo TM. Sin embargo, en 1815 Gesenius negó al PS casi todo valor crítico, al explicar gran número de sus variantes como corrupciones o interpolaciones sobre un texto judío. Geiger consideraba que el PS constituía una de las tradiciones textuales eliminadas por los rabinos en el s. I d.C.

Según Kahle, el PS representaba una de las múltiples tradiciones «vulgares»; las coincidencias entre el PS y LXX se deberían al hecho de que las primeras traducciones griegas se hicieron sobre textos hebreos «vulgares» como el del PS. El descubrimiento en Qumrán de textos afines a la tradición textual protosamaritana ha suministrado nuevos datos para explicar la relación entre el PS, el TM y LXX. Conforme a la teoría de los textos locales, el PS representa la tradición textual palestina, de la que deriva la egipcia, representada por LXX. Las divergencias entre el PS y el TM, más desarrollado el primero tanto en el texto como en la ortografía, se deben a las respectivas tradiciones textuales: palestina la samaritana y babilónica la masorética. Por otra parte, las coincidencias entre ambos textos hacen suponer que el texto samaritano fue reelaborado sobre la base de la tradición babilónica, lo cual hubo de suceder antes del cisma entre samaritanos y judíos.

El estudio de los manuscritos de Qumrán ha venido a probar que, a juzgar por los datos textuales, paleográficos y ortográficos, la redacción

del PS no es anterior al período asmoneo (s. II a.C.). Igualmente, el estudio de los mismos manuscritos y de los papiros de Samaría de Wadi Daliyeh, así como las excavaciones realizadas en Siquén (Tell Balatah) y en el monte Garizín (Tell er-Ras), han venido a probar que la formación de la secta samaritana se produjo por esta misma época, en contra de anteriores opiniones basadas en el testimonio de Josefo (cf. p. 220).

Son aproximadamente unas 6.000 las variantes del PS respecto al TM. En unos 1.900 casos concuerda con LXX frente a TM, aunque se trata por lo general de variantes insignificantes. En conjunto, el PS concuerda más con el TM que con LXX. Difiere de ambos, p. ej., en los datos sobre la edad de los patriarcas prediluvianos (Gn 5,19-31) y sobre la descendencia de Sem (Gn 11,10-26).

El texto del PS es más amplio que el del TM. Incorpora con frecuencia frases como la que sigue a Gn 30,36, tomada de 31,11-13. En la discusión de Moisés con el faraón intercala discursos de Dios a Moisés. Completa pasajes de Nm con otros de Dt y viceversa. Introduce aclaraciones al texto con adiciones continuas y repeticiones de palabras o frases.

Algunas lecturas reflejan la teología samaritana. El lugar elegido por Yahvé es el monte Garizín y no el monte Sión en Jerusalén. Como parte del décimo mandamiento introduce, tras Ex 20,17, una glosa tomada de Dt 27,28 y 11,29-30, con el objeto de reafirmar el mandato divino de construir un altar en el Garizín.

Dt 11,29-30	Ex 20,17	Dt 27,28
	No codiciarás la casa de tu prójimo; no codiciarás su mujer *ni su campo*, ni su siervo, ni su criada, ni su toro ni su asno, ni nada de lo de tu prójimo.	
Y cuando Y. tu Dios te haya introducido en el país	Y cuando Y. tu Dios te haya introducido en el país *de los cananeos*	Cuando cruces el Jordán hacia el país
a donde vas a entrar para poseerlo, pronunciarás la bendición sobre el monte Garizín y la maldición sobre el monte **Ebal.**	a donde vas a entrar para poseerlo,	que Y. tu dios te da,
	te erigirás grandes piedras y las enlucirás con cal *Escribirás sobre las piedras todas las palabras de esta Ley*	te erigirás grandes piedras y las enlucirás con cal. *Escribirás sobre ellas todas las palabras de esta Ley...*

	Cuando hayáis vadeado el Jordán erigiréis estas piedras que hoy os ordeno, en el monte *Garizín*. Y construirás un altar un altar a Yahvé... Y te regocijarás ante Yahvé tu Dios.	Cuando hayáis vadeado el Jordán erigiréis estas piedras, que hoy os ordeno, en el monte Elbal. Y construirás un altar un altar a Yahvé... Y te regocijarás ante Yahvé tu Dios. *Escribirás sobre las piedras todas las palabras de esta Ley*
Tales montañas están allende el Jordán, detrás del camino del poniente, en el país del Cananeo, que habita en la Arabah, frente a Gilgal, cerca de la/s encina/s de Moreh	*Esta montaña* está allende el Jordán detrás del camino del poniente, en el país del Cananeo, que habita en la Arabah, frente a Gilgal, cerca de la encina de Morah, *cerca de Siquén.*	

Los cambios introducidos en los textos tomados de otros pasajes son mínimos: «ni su campo», «de los cananeos», «las piedras», etc. Los cambios significativos se refieren a la legitimidad en exclusiva del lugar de culto samaritano: el «Garizín», «cerca de Siquén». Además del cambio de «Ebal» por «Garizín» (no entramos en la cuestión de cuál sea la lectura original), el dato más significativo es precisamente la inserción que introduce la referencia a la construcción de un altar en el Garizín justamente en el contexto del décimo mandamiento. Introduciendo en el decálogo el mandato de construir un altar en el Garizín, el texto samaritano quiere conferir autoridad mosaica, como ley del Sinaí, a tal mandato.

Otros ejemplos muestran la técnica armonizadora del PS y el interés que ofrece una comparación del mismo con otros textos paralelos hallados en Qumrán (4QDeut^{n} y 4QpaleoEx^{m}).

El ms. 4QDeut^{n} añade, al igual que hace el texto samaritano, el pasaje de Ex 20,11 después del de Dt 5,15, yuxtaponiendo de este modo dos pasajes paralelos relativos al tercer mandamiento del Decálogo:

(Dt 5,12) «Guardarás el día del sábado *para santificarlo* (*lĕqaddešô*) como Yahvé, tu Dios, te ha mandado. (13) Seis días trabajarás y harás todas tus labores; (14) mas el séptimo es de descanso, consagrado a Yahvé, tu Dios. No harás ningún trabajo, ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu esclavo, ni tu sierva, ni tu toro, ni tu asno, ni ninguna bestia tuya, ni tu extranjero que mora dentro de tus puertas, a fin de que descansen y como tú tu esclavo y tu sierva. (15) Y te acordarás de que fuiste esclavo en el país de Egipto, y Yahvé, tu Dios, te sacó de allí con mano fuerte y brazo extendido; por eso Yahvé, tu Dios, te ha mandado guardar el día del sábado *para santificarlo (+Ex 20,11:)* porque en seis días hizo Yahvé los cielos y la tierra, el mar y todo cuanto hay en ellos, pero en el séptimo día descansó. Por eso bendijo Yahvé el día del sábado *para santificarlo.* (*Dt 5,16:*) Honra a tu padre y a tu madre...» (S. White).

La coincidencia entre el Pentateuco samaritano y el manuscrito 4QDeut[n] se explica por la común dependencia de ambos textos respecto a otro anterior, denominado «proto-samaritano». El editor de este texto fusionó los pasajes paralelos de Dt y Ex, yuxtaponiendo las dos razones que, por separado, se daban para justificar el precepto del sábado. Una razón, de carácter más social, se refiere a la historia de la *esclavitud en Egipto: los israelitas descansarán y harán también descansar* a sus siervos, para significar que, tras la entrada en la tierra de Israel, jamás volverán a ser esclavos y a dejarse esclavizar; ésta es la razón ofrecida por la fuente Deuteronomista del Pentateuco (*D*, s. VII a.C. ?). Otra, de corte más ritual, dada por la fuente Sacerdotal (*P*, s. VI-V a.C.), se refiere al descanso de Yahvé en el séptimo día de la creación: el *homo faber*, cansado del trabajo de la semana, debe descansar y celebrar el sábado como día de fiesta, a imitación de Yahvé creador.

Resulta fácil reconocer incluso el procedimiento técnico («Repetición de engarce» o *Wiederaufnahme*), mediante el cual el redactor fusionó los dos pasajes: tras haber insertado el texto de Ex en el de Dt, le bastó repetir el término hebreo *lĕqaddĕšô* («para santificarlo»), para volver al hilo interrumpido por la interpolación que había efectuado.

El texto proto-samaritano se caracteriza por la frecuencia de este tipo de fusiones y armonizaciones. Cabe añadir un ejemplo más, tomado esta vez de un pasaje narrativo: el ms. 4QpaleoEx[m], escrito en caracteres paleohebreos, coincide con el Pentateuco samaritano en hacer explícita la ejecución del mandato dado por Dios a Moisés y a Aarón para que antes de cada plaga amonesten al faraón sobre su intransigencia (Sanderson).

Otros manuscritos de Qumrán, que presentan un tipo de texto proto-samaritano, son 4Q364, 4QNum[b], 4QTest(175), los dos primeros editados recientemente (cf. p. 307).

Por citas de san Jerónimo se sabe que existió una versión griega del PS, llamada *Samariticon*, que en ocasiones sigue más al texto de LXX que al del propio Pentateuco samaritano. La versión aramea fue publicada en la Políglota de Londres o de Walton. El códice más antiguo y completo del Pentateuco samaritano es de 1149-50 (Cambridge). La primera edición impresa fue la de la Políglota de París (1632). La edición de Von Gall, de carácter ecléctico (1914-18), ha sido la más utilizada.

BIBLIOGRAFIA

VON GALL, A. F., *Der hebräische Pentateuch der Samaritaner*, Giessen 1914-18 = 1966.

PÉREZ CASTRO, F., *Sefer Abisa'*, Madrid 1959.

SKEHAN, P. W., «Exodus in the Samaritan Recension from Qumran», *JBL* 74 (1955) 182-187.

WALTKE, B. K., «The Samaritan Pentateuch and the Text of the Old Testament», *New Perspectives on the Old Testament*, 1970, 212-239.

GIRÓN BLANC, L., *Pentateuco hebreo-samaritano. Génesis. Edición crítica sobre la base de manuscritos inéditos*, Madrid 1976.

LANGLAMET, F., «Les divisions massoretiques du livre de Samuel. À propos de la publication du Codex Caire», *RB* 91 (1989), 481-519.

MARGAIN, J., «Pentateuque Samaritain», *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, Fascicules 63-64A, Paris 1990, 762-773.

SANDERSON, J. E., *An Exodus Scroll from Qumran. 4Qpaleo Exod[m] and the Samaritan Tradition*, Atlanta GA 1986.

TOV, E., «Proto-Samaritan Texts and the Samaritan Pentateuch», *The Samaritans*, ed. A. D. Crown, Tübingen 1989, 397-407.

TOV, E., «A New Understanding of the Samaritan Pentateuch in the Wake of the Discovery of the Qumran Scrolls», *Proceedings of the First International Congress of the Société d'Etudes Samaritaines (Tel-Aviv, April 11-13, 1988)*, eds. A. Tal-M. Florentin, Tel Aviv 1991, 293-303.

WHITE, S., cf. p. 309.

3

LA VERSIÓN GRIEGA DE LOS SETENTA

Al exponer la historia del texto hebreo del AT se ha seguido un orden retrospectivo. Al tratar ahora la historia de la Biblia griega es conveniente seguir también el camino inverso de la historia, desandando su curso desde la época moderna hasta la época helenística. La investigación moderna desde el Renacimiento hasta nuestros días hubo de proceder por este camino arduo, que partía necesariamente de los escasos materiales disponibles en la época del Renacimiento, hasta descubrir poco a poco nuevos materiales y elaborar métodos precisos, que permitieran conocer los textos de la antigüedad y a ser posible los textos originales de la versión griega. Antes de trazar este camino, es preciso disponer de unos conocimientos previos de carácter introductorio.

I. INTRODUCCIÓN

1. *Importancia histórica de la versión de los LXX*

La importancia de la versión de los LXX no se limita al propio campo de los estudios bíblicos sino que alcanza a la historia cultural y literaria del Oriente y Occidente europeos y del medio Oriente semítico, con todas las ramificaciones que estos focos de cultura (bizantino, latino y semítico) han tenido a lo largo de su historia.

Esta versión constituye el primer ejemplo de traducción de todo un cuerpo de literatura sagrada, legal, histórica y poética de un pueblo y de una lengua del mundo cultural semítico a la lengua de la cultura clásica griega.

Hasta el descubrimiento de los manuscritos del Mar Muerto, la versión griega era la fuente más importante y casi única para el estudio de la historia del texto de la Biblia hebrea, así como para el estudio de las ideas teológicas y exegéticas del judaísmo alejandrino y palestino.

La versión de los LXX posee un valor añadido por el hecho de que

los autores del NT y los escritores cristianos encontraron en ella el arsenal de términos y de conceptos en el que expresar los contenidos y símbolos de la fe cristiana. Constituye por ello el puente de unión entre los dos Testamentos; esta relación se pone de relieve de modo particular en las citas que el NT hace del AT a través de la versión de los LXX.

Los primeros cristianos adoptaron la versión griega como su «Antiguo» Testamento. Las diversas comunidades de la diáspora judía conocían la Biblia griega en colecciones que seguramente se diferenciaban mucho unas de otras; el número de libros recogidos en una colección podía ser mayor o menor, y el texto de cada libro podía ser el original de la versión o uno revisado conforme a un texto hebreo más actualizado. Las comunidades cristianas asumieron este pluralismo de libros y de textos en la versión griega. Acrecentaron incluso el proceso de diversificación del texto griego, hasta el punto de hacerse necesarios los esfuerzos de un Orígenes por introducir una cierta racionalidad en la transmisión del texto griego de la Biblia.

2. *Importancia actual de los estudios sobre LXX*

La investigación sobre la versión de los LXX conoce en la actualidad una nueva época de florecimiento.

El primer impulso en esta investigación arranca de los estudios de A. Deissmann sobre los *papiros e inscripciones* de época romana, que permitieron situar la lengua de los LXX en el ámbito de la *koiné* helenística.

El segundo impulso vino dado por el descubrimiento de los *manuscritos del Mar Muerto*, que trajeron consigo una revalorización de esta versión, al reconocerse que en determinados libros y variantes su texto representa un original hebreo diferente del texto masorético y, en ocasiones, preferible a éste.

Los estudios de las décadas pasadas sobre las *versiones targúmicas* (especialmente tras el descubrimiento del Codex *Neophyti* 1) y sobre la literatura «intertestamental», supusieron un tercer impulso en el proceso de la investigación sobre LXX. Esta literatura y aquellas versiones arameas transmiten tradiciones de lectura e interpretaciones teológicas del AT que encuentran también paralelo en la versión de los LXX.

Un último factor en el resurgir de los estudios sobre la versión de los LXX lo constituye el *abandono de posiciones apologéticas*, que hacían de Pablo y del NT el comienzo absoluto de la teología cristiana, sin referencia alguna a sus presupuestos veterotestamentarios. Hoy existe entre los estudiosos una mayor disposición a reconocer una línea de continuidad (frente a otras de ruptura) entre la lectura judía de la *Tanak* en la época anterior y posterior al nacimiento del cristianismo y la lectura que los primeros cristianos hicieron del AT (Harl).

Así, pues, la importancia de la versión de los LXX proviene de dos aspectos de esta la misma versión: su *valor crítico* como traducción de

un original hebreo, en ocasiones divergente de la tradición masorética, y su *valor exegético* como traducción, que refleja tradiciones de interpretación e ideas teológicas del judaísmo helenístico.

3. *Lugar, fecha, autores y propósito de la traducción*

La versión del Pentateuco al griego, conocida como versión de los LXX, fue realizada *en Alejandría* probablemente *hacia mediados del s. III a.C.*, durante el reinado de Ptolomeo II Filadelfo (285-247a.C.). Según la carta apócrifa de Aristeas, el sumo sacerdote Eleazar envió a petición del rey desde Jerusalén 72 sabios, 6 por cada tribu de Israel, con la misión de traducir la Torah hebrea para la biblioteca de Alejandría.

Esta carta es en realidad una novela histórica, muy inexacta en algunos datos, pero con un fondo de verdad en lo esencial. Fue escrita por un judío de Alejandría en la segunda mitad del s. II a.C. o algo más tarde. La información de la *Carta de Aristeas* sobre la aportación palestina a la obra de traducción de los LXX responde a datos verídicos. Por el contrario, la atribución del origen de la versión a la iniciativa del bibliotecario Demetrio, quien se habría propuesto dotar a la biblioteca alejandrina de una traducción de la Torah judía, ha suscitado las sospechas de la crítica moderna. La realización de esta versión ha sido atribuida a razones más bien de orden litúrgico (Thackeray), educativo (Brock y Perrot), de proselitismo u otras.

Bickerman y otros retoman, sin embargo, a la explicación dada por el Pseudo-Aristeas, considerando la versión como un *producto de la iniciativa regia*, en respuesta a necesidades de orden jurídico (Rost) o relacionadas con la *políteuma* judía de Alejandría (Barthélemy). Según Mélèze-Modrzejewski, la traducción griega constituye una versión oficial, destinada al uso en los tribunales del sistema judicial de los lágidas, al igual que versiones similares del derecho consuetudinario de los indígenas egipcios fueron realizadas también para que pudieran ser utilizadas en los tribunales de justicia. Parece fuera de duda que la *políteuma* judía se regía por una ley específica, pero no cabe decir que esta ley fuera precisamente el Pentateuco de la versión griega. Posiblemente la atribución de la versión al bibliotecario Demetrio encierra un punto de verdad al suponer que, tras la iniciativa regia de emprender tal versión, se esconde un propósito de política cultural.

Otros datos sobre los orígenes de la versión, más o menos coincidentes con los del Pseudo-Aristeas, pueden encontrarse en Aristóbulo (primera mitad del s. II a.C.), Filón de Alejandría, F. Josefo, en fuentes rabínicas y en escritos cristianos.

El estudio de los *procedimientos de traducción*, unido al de la *lexicografía*, contribuye a establecer el *origen geográfico de la traducción de cada libro* de la Biblia griega.

En Alejandría fueron traducidos los libros de la Torah, Jue, 1-4 Re,

1-2 Paralipómenos, 3 Mac, Prov, Job, XII Profetas, Is (Van der Kooij), Jr, Bar, Carta de Jeremías, Ez, etc.

En Palestina se tradujeron los de Rut, Est, Ecl, Cant, Lam, Jdt, 1 Mac, etc. El traductor de Sabiduría fue seguramente un judío alejandrino de origen palestino, como lo fue también el traductor del Siracida.

Los continuos contactos entre Alejandría y Jerusalén impiden establecer, como se venía haciendo (cf. p. 242), una oposición demasiado tajante entre estos dos centros judíos, que se disputan el honor de ser el lugar de origen de la traducción de los diferentes libros de LXX. La reciente investigación no permite seguir hablando de que la versión de la Biblia al griego comportara una helenización de la misma; es preciso reconocer, por el contrario, un mayor equilibrio entre la parte correspondiente a la *expresión* griega de la traducción y la correspondiente al *contenido* judío, que sigue constituyendo el fondo de esta misma traducción (R. Marcus, D. Barthélemy).

La designación de «versión de los LXX» se refería en un principio a la traducción de sólo el Pentateuco. Los demás libros bíblicos fueron traducidos más tarde, hasta mediados o a lo sumo finales del s. II a.C. Recoge en consecuencia traducciones hechas por diversos autores. La traducción es en general de gran calidad, en unos libros más literal, en otros más libre. Además de los libros del canon hebreo, la Biblia griega incluye, con variaciones de un manuscrito a otro, las obras siguientes: 1 Esd, Sab, Ecl, Jdt, Tob, Bar, Carta de Jeremías y 1-2 Mac. En algunos libros del canon hebreo la versión de los LXX añade nuevos textos, como son las adiciones al libro de Ester, cuyo texto griego tiene una extensión mayor del doble que la del texto hebreo. Algunos manuscritos de LXX añaden al final del Salterio varios himnos.

II. EDICIONES MODERNAS Y PRIMERAS EDICIONES IMPRESAS

1. *Ediciones modernas (ss. XIX y XX)*

Las modernas ediciones de LXX han seguido dos procedimientos diferentes.

a) La *edición de Cambridge,* interrumpida en 1940, sigue la tradición de Holmes Parsons. Sus editores fueron A. E. Brooke, N. McLean y H. St. J. Thackeray, este último a partir de los libros históricos [1]. Representa una *edición diplomática,* que reproduce con toda fidelidad el texto de un único manuscrito, el Códice Vaticano (B). En el aparato crítico recoge las variantes de la tradición manuscrita y otras de versiones filiales y de citas patrísticas, sin establecer juicio de valor alguno sobre tales variantes. La edición alcanza al Pentateuco y a los Libros históricos, con excepción de los libros de Macabeos.

1. *The Old Testament in Greek according to the Text of Codex Vaticanus* (Cambridge 1906-1940).

La edición manual de H. B. Swete reproduce también el texto del Códice Vaticano; cubre las lagunas de éste con el texto de otros unciales [2].

b) La *edición de Gotinga* representa, por el contrario, una *edición crítica* [3]. Sigue los principios y métodos establecidos por Lagarde, que consisten en clasificar los manuscritos conforme a familias recensionales para emitir seguidamente un juicio sobre sus variantes, hasta llegar a establecer y editar un texto crítico, que corresponde al de la versión griega original (cf. p. 401). La edición alcanza a los libros del Pentateuco y al conjunto de Profetas, Est, Jdt, Tob, Esd A, 1, 2 y 3 Mac, Job, Sab y Ben Sira. En esta edición, iniciada por A. Rahlfs, han colaborado W. Kappler, J. Ziegler, R. Hanhart, J. W. Wevers, U. Quast y O. Fraenkel. Si Ziegler tendía a suponer una excesiva estabilidad de los grupos textuales y a reconocer autoridad suma al Códice Vaticano, los editores posteriores, Hanhart y Wevers, prestan mayor atención a las características de traducción de cada libro en particular (Hanhart). Aunque la atención dispensada a las versiones es también mayor (sobre todo a la copta y la latina), las lecturas de las versiones no consiguen, sin embargo, salir del aparato crítico y verse reflejadas en el texto griego de la edición.

La edición crítica manual de A. Rahlfs se basa fundamentalmente en los códices Vaticano, Sinaítico y Alejandrino, y recoge también variantes recensionales de Orígenes, Luciano y las *Catenae* [4].

2. *Primeras ediciones impresas (ss. XVI-XVII)*

La edición *princeps* de LXX fue la llevada a cabo en la *Políglota Complutense* del cardenal Cisneros (1514-1521). Sobre ella se basan las políglotas posteriores de Amberes, Heidelberg, Hamburgo y París. Algunos de los manuscritos utilizados en la Complutense reproducen un texto luciánico.

La *edición Aldina* de Venecia (1518), contemporánea de la Complutense, ofrece un texto de menor valor crítico. En 1586 fue publicada en Roma por encargo de Sixto V la *Biblia «Sixtina».* Su importancia radica en que utiliza por vez primera el Códice Vaticano (B) como texto base de la edición. Casi todas las ediciones posteriores se basaron en la Sixtina y en el Códice B, entre ellas la Políglota de Londres o de Wal-

2. *The Old Testament in Greek According to the Septuagint,* 3 vols., Cambridge 1887-1894.
3. *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum auctoritate Societatis litterarum Göttingen editum,* Göttingen 1931.
4. *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes,* 2 vols., Stuttgart 1935.

ton (1657) y la *edición de Holmes-Parsons* (1798). En esta última se llevó a cabo la primera gran compilación de variantes textuales [5].

La *edición de Grabe* de 1707-20 se basa en el Códice Alejandrino (A) y representa ya un intento de edición crítica, señalando los textos hexaplares y aquellos pasajes desprovistos de correspondencia en el texto hebreo masorético.

III. LA TRADICIÓN MANUSCRITA

Los códices de LXX se clasifican en unciales y cursivos o minúsculos (cf. p. 112). El valor de un manuscrito no depende, sin embargo, del tipo de escritura. Los *manuscritos cursivos,* a pesar de ser más recientes, pueden representar formas de texto que no llegaron a conservarse en los manuscritos unciales. Tal es el caso de la tradición textual luciánica en los libros de Samuel-Reyes, conservada únicamente en los minúsculos b (=Rahlfs 19+108), o (=82), c_2 (93), e_2 (127).

Ha llegado hasta nosotros una treintena de *manuscritos unciales* de LXX. Los más importantes son los ya citados: el Vaticano (B) del s. IV, el Sinaítico (א) de comienzos del s. IV, ambos escritos en Egipto o en Cesarea, y el Alejandrino (A) del s. V, procedente de Egipto.

Nuevos fragmentos de manuscritos hallados en las décadas pasadas han permitido un mejor conocimiento de la historia de la versión de los LXX en sus primeras etapas. Entre ellos son de señalar los papiros y los manuscritos del Mar Muerto.

Los *papiros* más significativos son los siguientes:

— Papiro *Rylands* gr. 458 (=Rahlfs 957), fechado en la primera mitad del s. II a.C. y escrito, por lo mismo, apenas un siglo después de haberse iniciado la versión alejandrina. Contiene textos de Dt 23-28.

— Papiro *Fouad* 266, fechado en torno al año 50 a.C. Conserva extractos de Gn 7 y 38 (Rahlfs 942) y de Dt 11 y 31-33 (Rahlfs 847).

— Papiros *Chester Beatty* del s. II d.C. o comienzos del s. III (Rahlfs 963). Contienen fragmentos de Nm y Dt.

Entre los *manuscritos de LXX descubiertos en las cuevas del Mar Muerto* son de señalar:

— 4QLXXLev[a], rollo en piel de finales del s. II a.C. (Skehan 1957) que contiene Lv 26,2-6.

— 4QLXXLev[b] (4Q120), rollo en papiro de finales del s. I a.C. o comienzos del siglo siguiente con restos de Lv 2,3-5.7; 3,4.9-13; 4,4-8.10-11.18-20.26-29; 5,8-10.18-24; 6,2-4 (Skehan 1957; Ulrich).

— 4QLXXNum (4Q121), rollo en cuero del s. I a.C. o inicios del I d.C. (Skehan 1977) con el texto de Nm 3,40-43;50-51 (?); 4,1.5 y 4,11-16; en contra de lo supuesto en un primer momento por Skehan, no contiene el texto de una revisión antigua, que pretendía adecuar el texto a la forma conocida por los códices posteriores, sino que se

5. R. Holmes-J. Parsons, *Vetus Testamentum Graecum cum variis lectionibus*, 5 vols.

trata de una revisión realizada en época precristiana, cuyo propósito era el de aproximar el griego a una forma del texto hebreo muy afín a la del TM (Wevers).

— 4QLXXDeut (4Q122), del s. II a.C. con texto de Dt 11,4 y fragmentos no identificados (Ulrich 1984).

— Dos rollos en papiro, procedentes de la cueva VII, editados por M. Baillet, contienen el texto de Ex 28,4-7 (7Q1) y de la Carta de Jeremías (Baruc 6) 43-44 (7Q2) (Baillet, *DJD* III 1962, 142-3 pl. 30),

— Finalmente, el rollo en cuero 8HevXIIgr del s. I d.C. con texto de Profetas Menores. Este manuscrito ha permitido a D. Barthélemy identificar la recensión proto-teodociónica, predecesora de la labor realizada más tarde por Aquila (cf. p. 330).

Baste un ejemplo para mostrar la *importancia del nuevo material descubierto.* Un fragmento de un papiro en griego del libro de Job (papiro nº 3522 de la serie *The Oxyrhynchus Papyri,* vol. 50, ed. P. J. Parsons), procedente del s. I d.C. y de origen judío, parece omitir los vv. 16c-17 del cap. 42. Esta omisión está atestiguada por la versión sahídica y por citas latinas; aparece también señalada con asterisco en manuscritos griegos; el texto griego de este pasaje está tomado de Teodoción. Gracias al citado papiro, disponemos ahora de un testimonio directo que recoje la forma más antigua del texto griego.

A la tradición manuscrita de los códices y papiros de LXX se han de añadir las citas de esta versión, que se encuentran en el NT y en los escritos de Filón, de Josefo y de los Padres griegos.

IV. TEORÍAS SOBRE EL ORIGEN E HISTORIA DE LA VERSIÓN DE LOS LXX

Dos teorías principales se han disputado el privilegio de dar una explicación satisfactoria sobre los orígenes de la versión griega de los LXX. El descubrimiento de los manuscritos del Mar Muerto ha inclinado definitivamente la balanza en favor de una de ellas.

1. Según *P. de Lagarde* (+1891), *todos los códices de LXX conservados derivan de tres recensiones,* las conocidas por la tradición antigua de Orígenes, Hesiquio y Luciano. En consecuencia, la primera tarea de la crítica consiste en *identificar el texto de cada una de estas recensiones.* Las citas de los Padres, al igual que las versiones filiales de LXX, son una buena ayuda en esta tarea. Así, p. ej., el texto armenio es un reflejo de la recensión hexaplar de Orígenes, el texto bohaírico (copto) de Daniel refleja un texto hesiquiano (?), y el texto de Teodoreto de Ciro permite identificar el de la recensión luciánica de Re y Cr.

Una vez realizadas las ediciones críticas de estas tres recensiones, Lagarde creía posible *establecer a partir de las mismas el texto arquetípico u original (Ur-Text)* de la versión de los LXX (Lagarde). El mismo Lagarde inició esta empresa con la edición de lo que creía ser el texto luciánico de Gn a Est. Estudios posteriores demostraron que los manuscritos luciánicos no representan un texto homogéneo, propiamente

luciánico, en todos los libros del AT (Fernández Marcos - Sáenz Badillos). A. Rahlfs continuó la obra del que fuera su maestro e inició el proyecto de edición de Gotinga (cf. p. 319). Los nuevos descubrimientos de Qumrán han venido a confirmar lo bien fundado de los principios críticos de Lagarde, seguidos hasta el presente por numerosos autores (Montgomery, Margolis, Kappler, Ziegler, Gehman, Wevers, Orlinsky, Katz, etc.).

b) En opinión de *P. Kahle*, por el contrario, el arquetipo supuesto por Lagarde no sería sino el resultado final de todo un proceso de unificación del texto, a partir de una *multitud de versiones griegas* que circulaban con anterioridad. Estas versiones habrían sido realizadas a *partir de textos hebreos «vulgares»* y el carácter de la traducción sería muy similar al de los targumim arameos (cf. p. 341).

La *Carta de Aristeas* se ha de interpretar, según Kahle, como una obra de propaganda en favor de una traducción del Pentateuco realizada poco antes de escribirse dicha carta; gracias a esta obra de propaganda, la versión del Pentateuco realizada por los LXX llegó a alcanzar mayor difusión que las otras ya existentes, que fueron relegadas al olvido. Por lo que se refiere al resto de los libros del AT (Profetas y Escritos), según el mismo Kahle, no llegó a constituirse nunca un texto oficial de los mismos; coexistían múltiples traducciones, representadas por las distintas recensiones de LXX.

Esta teoría encontró menor aceptación entre los estudiosos que la elaborada por Lagarde. Los descubrimientos del Mar Muerto han terminado por arrinconarla definitivamente. La historia de la versión griega no es equiparable, como suponía Kahle, a la de las versiones targúmicas, ni cabe explicar su origen a partir de textos «vulgares» hebreos. De seguir a Kahle, la versión de los LXX no tendría apenas valor como testimonio para el estudio crítico del texto hebreo. El estudio llevado a cabo por Barthélemy sobre el manuscrito griego de los Doce Profetas Menores ha confirmado que en un principio existió una versión original única, conforme a lo supuesto por Lagarde.

Otras teorías sobre los orígenes de la versión de los LXX encontraron menor aceptación. Según M. Gaster la versión de los LXX habría tenido origen en Palestina y no en Egipto, como se reconoce generalmente. En opinión de Thackeray la versión tuvo un origen litúrgico, como libro del pueblo y para uso en la sinagoga. Según Wutz, los traductores griegos trabajaron sobre un texto hebreo transliterado en caracteres griegos y no sobre uno escrito en caracteres hebreos.

BIBLIOGRAFÍA

ALAND, K., *Repertorium der griechischen Papyri, I. Biblische Papyri. AT, NT, Varia, Apokryphen,* Berlin-New York 1976.

BARTHÉLEMY, D., «Pourquoi la Torah a-t-elle été traduite en grec?», *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament* OBO 21, Fribourg-Göttingen 1978, 322-340.

BICKERMAN, E., «The Septuagint as a Translation», *Studies in Jewish and Christian History,* vol. I, Leiden 1976, 167-200.

BROCK, S. P.-FRITSCH, C. T.-JELLICOE, S., *A Classified Bibliography of the Septuagint,* Leiden 1973.

BROCK, S. P., «The Phenomenon of Biblical Translation in Antiquity», *Studies in the Septuagint: Origins, Recensions, and Interpretation,* ed. H.M. Orlinsky, New York 1974, 541-571.

FERNÁNDEZ MARCOS, N., *Introducción a las versiones griegas de la Biblia,* Madrid 1979.

FERNÁNDEZ MARCOS, N., «La Septuaginta y los hallazgos del Desierto de Judá», *Simposio Bíblico Español. Salamanca 1982,* eds. N. Fernández Marcos-J. Trebolle Barrera-J. Fernández Vallina, Madrid 1984, 229-244.

FERNÁNDEZ MARCOS, N.-SAENZ BADILLOS, A., *Anotaciones críticas al texto griego del Génesis y estudio de sus grupos textuales,* Madrid-Barcelona 1972.

HANHART, R., «Zum gegenwärtigen Stand der Septuagintaforschung», *De Septuaginta. Studies in Honour of J. W. Wevers,* Mississauga, Ontario, 1984, 3-18.

HARL, M.-DORIVAL, G.-MUNNICH, O., *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien,* Paris 1988.

JELLICOE, S., *The Septuagint and Modern Study,* Oxford 1968.

KAHLE, P., «Untersuchungen zur Geschichte des Pentateuchstextes», *Opera minora,* Toronto 1964, 58-77.

LAGARDE, P., *Anmerkungen zur griechischen Übersetzung der Proverbien,* Leipzig 1865.

MARCUS, R., «Jewish and Greek Elements in the Septuagint», *L. Ginzberg Jubilee Volume,* New York 1945, 227-245.

O'CALLAGHAN, J., «Lista de los papiros de los LXX», *Biblica* 56 (1975) 74-93.

ORLINSKY, H. M. (ed.), *Studies in the Septuagint: Origins, Recensions, and Interpretation. Selected Essays with a Prolegomenon by S. Jellicoe,* New York 1974.

RAHLFS, A., *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments,* Berlin 1914.

ROST, L., «Vermutungen über den Anlass zur griechischen Übersetzung der Tora», *Wort-Gebot-Glaube,* ed. H. J. Stoebe, Zürich 1970, 39-44.

SKEHAN, P. W., «The Qumran Manuscripts and Textual Criticism», *VT.S 4,* Leiden 1957, 148-160.

SKEHAN, P. W., «4QLXXNum: A Pre-Christian Reworking of the Septuagint», *HThR* 70 (1977), 39-50.

SWETE, H. B., *An Introduction to the OT in Greek,* Cambridge 1914, 2ª edición revisada por R. R. Otley.

THACKERAY, H. St. J., *The Septuagint and Jewish Worship,* London 1921.

THACKERAY, H. St. J., *The Septuagint and Jewish Worship. A Study in Origins,* London 1923.

ULRICH, E., «The Greek Manuscripts of the Pentateuch from Qumrân, Including Newly-identified Fragments of Deuteronomy (4QLXX Deut)», *De Septuaginta,* Mississauga, Ontario 1984, 71-82.

VAN DER KOOIJ, A., *Die Alten Textzeugen des Jesajabuches,* Fribourg-Göttingen 1981.

WALTERS, P., *The Text of the Septuagint. Its Corruptions and Their Emendation*, Cambridge 1973.
WEVERS, J. W., «Proto-Septuagint Studies», *The Seed of Wisdom*, Homenaje T. J. Meek, Leiden 1956, 3-37.
WEVERS, J. W., «An Early Revision of the Septuaginta of Numbers», *Eretz-Israel* 16 (1982) 135-139.
WUTZ, F. X., *Die Transkriptionen von der Septuaginta bis zu Hieronymus*, Stuttgart 1925-1933.

V. LAS RECENSIONES CRISTIANAS DE LA VERSIÓN DE LOS LXX

La historia del texto de LXX es muy compleja. Fueron muchas las revisiones que se hicieron de su texto. Tres podían ser los *motivos que daban lugar a tales revisiones*. El primero era la necesidad de corregir los múltiples errores que no podían menos de introducirse en el texto en las sucesivas copias del mismo. El segundo era el deseo de mejorar o actualizar el lenguaje y estilo de la traducción griega. El tercero era el deseo de adaptar el texto griego de LXX al hebreo proto-masorético en aquellos casos en los que, por adición, omisión u otros cambios, el texto griego difería del hebreo. Este último trabajo de adaptación a un original hebreo (*Vorlage*) es el que se designa con el término de «recensión».

Según S. P. Brock, a estas motivaciones de carácter crítico se añadía otra de carácter apologético. En las controversias que enfrentaban a judíos y cristianos, tanto unos como otros necesitaban disponer de un texto auténtico propio y, al mismo tiempo, precisaban conocer la tradición textual aducida por el adversario, en el caso de que ésta discrepara de la propia. Los judíos sentían la necesidad de que sus traducciones griegas fueran fieles al texto hebreo proto-masorético, declarado texto oficial a comienzos del s. II d.C.; tal fue la razón de que se llevaran a cabo las revisiones atribuidas a Aquila, Símmaco y Teodoción. Los cristianos, además de conservar fielmente el texto griego de los LXX, reconocido por la Iglesia, necesitaban conocer también aquellas versiones judías que reflejaban mejor el texto hebreo.

San Jerónimo, en su prólogo al libro de las Crónicas del año 396, da noticia de que el texto de LXX era conocido por entonces en *tres recensiones* diferentes, realizadas la más antigua por Orígenes en Cesarea, una segunda, muy hipotética, por Hesiquio en Alejandría y la tercera y última por Luciano en Antioquía de Siria (*totusque orbis hac inter se trifaria uarietate conpugnat*) [6].

Es preciso conocer por ello las recensiones de LXX llevadas a cabo por autores cristianos (Hesiquio, Luciano y Orígenes) y, seguidamen-

6. «Prologus in libro paralipomenon», *Biblia Sacra*, ed. R. Weber, Stuttgart 1969, 546.

te, las primeras revisiones de LXX o las nuevas traducciones, realizadas con anterioridad por autores judíos (Sínmaco, Aquila, Teodoción).

1. *Hesiquio*

Poco o casi nada se sabe de una recensión llevada a cabo en Egipto y atribuida, no sin reservas, al obispo Hesiquio (+311). Citas de Padres egipcios, en particular de Cirilo de Alejandría (+444), serían el cauce posible para reconocer el texto de tal recensión. Sin embargo, en la mayor parte de los libros de LXX no se ha llegado a identificar el supuesto texto «hesiquiano». No es posible determinar si la revisión se hizo sobre un texto hebreo; posiblemente se trató sólo de una revisión estilística. En los libros proféticos estaría representado por el texto del Códice *Marchalianus* (Q). Algunos autores han considerado que el Códice Vaticano (B) conserva en algunos libros un texto hesiquiano. Posiblemente no se trataba de una recensión sistemática y ni siquiera de una edición, sino de un texto utilizado especialmente en Egipto. El cristianismo egipcio tenía suficiente tradición y autonomía como para difundir un texto bíblico con características propias, que lo diferenciaran de los otros textos de Cesarea y Antioquía. Prueba de ello es el hecho de que el emperador Constancio encargó a Atanasio de Alejandría el envío de códices bíblicos, al igual que su predecesor Constantino había solicitado ejemplares de Cesarea. El Códice Vaticano (B) puede tener su origen en este encargo de Constancio.

2. *Luciano y el texto «protoluciánico»*

En la región de Siria el texto de LXX era conocido en una recensión atribuida al mártir Luciano (+311-12), fundador de la escuela exegética de Antioquía, rival de la alejandrina de Egipto. Esta recensión, luciánica o antioquena, es reconocible a través de extensas citas bíblicas contenidas en obras de Teodoreto de Ciro y de san Juan Crisóstomo. La recensión antioquena o luciánica ha sido identificada en los libros proféticos; en el libro de Jueces en el grupo K Z g l n w y en el subgrupo d p t v, y en los libros de Samuel-Reyes en el grupo b o c_2 e_2.

Por lo que se refiere al Pentateuco en su conjunto, la identificación de un texto luciánico resulta muy problemática. La edición de Lagarde es a este respecto completamente errónea (cf. p. 321). Existen huellas de un trabajo de recensión no-hexaplar, realizado bajo el influjo del texto hebreo; tales huellas se encuentran en el texto de las familias *d* y *t*, según la clasificación de J. W. Wevers; no es imposible que representen la recensión luciánica, pero resulta inexplicable que las citas de Crisóstomo y Teodoreto no sigan este texto.

No es fácil precisar en qué consistió exactamente el trabajo reali-

zado por Luciano, tanto en relación con la tradición pre-hexaplar como en relación con la obra de Orígenes. Las *características del texto luciánico* saltan, sin embargo, a la vista: añadidos frecuentes, introducidos en el texto para adecuarlo al texto hebreo rabínico; numerosos duplicados de lecturas, en los que una lectura de la antigua *Septuaginta* aparece yuxtapuesta a la lectura hexaplar, más conforme esta segunda con el texto rabínico; corrección gramatical y una cuidada estilística del texto; introducción de elementos aclaratorios, como nombres propios, pronombres, artículos, etc.; sustitución de formas helenísticas por las correspondientes áticas, etc. (Metzger).

Dos observaciones dieron origen a la hipótesis de la existencia de un *texto «proto-luciánico»*. La *Vetus latina*, de finales del s. II d.C., traduce un texto griego muy similar al utilizado por Luciano como base para su recensión (B. Fischer) (cf. p. 372). También el texto de Flavio Josefo (s. I d.C.) contiene lecturas luciánicas, que parecen suponer la existencia de un «Luciano anterior a Luciano» (Thackeray, Mez, Ulrich). La coincidencia de lecturas hebreas de 4QSam[a] con lecturas de los manuscritos luciánicos en los libros de Samuel ha venido a prestar un apoyo considerable a esta hipótesis (Cross, Ulrich).

Resulta, sin embargo, difícil determinar si el texto proto-luciánico es (1) el mismo texto de la versión original «más o menos corrompido» (Barthélemy), si es (2) producto de una recensión, cuyo propósito era adaptar el griego original al tipo textual hebreo corriente en Palestina por el s. II a.C. (F.M. Cross), o si se trata simplemente de (3) la misma versión de los LXX o de otra versión griega antigua (E. Tov).

Una tarea pendiente de la investigación actual consiste precisamente en identificar las lecturas proto-luciánicas y diferenciarlas respecto a las del texto luciánico posterior (S.P. Brock). Se han hecho intentos por remontar el tipo de texto antioqueno del s. IV a medios judíos de Antioquía en el s. I d.C. (N. Fernández Marcos). No se conocen, sin embargo, pruebas de que el judaísmo antioqueno ejerciera actividad recensional alguna; más bien parece que la característica del texto antioqueno en su estadio más antiguo es el haber permanecido inmune al influjo de la intensa actividad recensional llevada a cabo en Palestina (Bogaert).

3. *Orígenes. La recensión hexaplar y el texto prehexaplar*

En el año 245 completó Orígenes una obra de enormes proporciones, en la que hizo gala de un sentido crítico muy avanzado para su época. En las seis columnas de *las Hexaplas* recogió el texto hebreo conocido en su tiempo (col. 1ª), este mismo texto transcrito en caracteres griegos (col. 2ª), el texto de la versión de Aquila (col. 3ª) y de Símmaco (col. 4ª), el texto de la versión griega antigua (col. 5ª), y el de la versión de

Teodoción (col. 6ª). La columna más importante es la «quinta», cuyo texto corresponde al propio de LXX.

No resulta fácil determinar si el texto de esta columna era el de LXX tal cual Orígenes lo había conocido o un texto ya revisado por el mismo Orígenes, al que éste habría dotado de las correspondientes adiciones y signos hexaplares. Cabe suponer que la sola disposición de los textos en columnas permitía observar las diferencias entre los distintos textos y columnas, sin necesidad de añadir los signos, asterisco y obelo, que indicaban respectivamente adición u omisión en una o en otra columna (Mercati, Barthélemy, Bogaert).

Orígenes llevó a cabo seguramente una *edición posterior, propiamente hexaplar*, que se ha de distinguir por lo tanto de las Hexaplas antes descritas. Esta edición posterior contenía únicamente el texto de LXX; las lagunas de LXX respecto al TM (más breve) aparecían completadas con el de Teodoción. Esta edición estaba dotada, en consecuencia, de los signos diacríticos necesarios. La hipótesis de esta edición hexaplar sustituye a aquella, según la cual la columna *quinta* de las propias Hexaplas contenía el texto revisado por Orígenes y señalado con asteriscos y obelos, el mismo texto que fue recogido en la posterior edición de sólo el texto de LXX.

En todo caso es preciso distinguir claramente la obra de las Hexaplas y la posterior edición hexaplar. La confusión surge del hecho de que los testimonios de esta edición hexaplar suelen recoger en los márgenes lecturas de las otras revisiones griegas, por lo que adquieren un cierto aspecto similar al de la edición en columnas. La utilización de los signos que Zenódoto había empleado en Alejandría para la edición de los textos homéricos, permitía reconocer el texto propio de la versión de los LXX y llamar la atención al mismo tiempo sobre las divergencias del texto griego respecto al hebreo de la tradición rabínica. Cuando el texto de LXX contenía una palabra, frase o pasaje, que no se encontraba en el texto hebreo, Orígenes señalaba el inicio y final de esta adición con un obelo (÷) y un metobelo (⌅) respectivamente. Si, por el contrario, el texto de LXX omitía un pasaje contenido en el hebreo, insertaba en el lugar correspondiente la traducción griega del mismo, tomada generalmente de la versión de Teodoción. Para advertencia del lector, señalaba el comienzo y el final de la omisión con un asterisco (※) y un metobelo respectivamente.

La obra de Orígenes ocasionó a la postre una *confusión y mezcla de textos* mucho mayor de la que él mismo había conocido. La enorme dificultad que suponía el copiar todas las columnas de las Hexaplas o, aunque sólo fuera, las cuatro columnas en griego, contribuyó a que esta obra dejara de ser copiada y se perdiera para siempre. Con el tiempo dejaron de copiarse también los signos aristárquicos, que acompañaban el texto de la edición hexaplar de LXX, o se copiaban en lugar erróneo, lo que contribuía todavía más a la confusión del texto. De este modo se llegó a formar y a transmitir un texto mixto, hecho del

griego antiguo de los LXX y de fragmentos de las demás versiones. Este texto mixto pasó progresivamente a gran parte de la tradición manuscrita conservada. Conviene recordar que, a petición del emperador Constantino, Eusebio envió desde Cesarea a Constantinopla cincuenta copias del texto de LXX en pergamino.

La *recuperación del texto prehexaplar, anterior a Orígenes,* sólo es ahora factible a través de aquellos manuscritos que no sufrieron el influjo hexaplar, como es el caso del Códice Vaticano (B). La versión siro-hexaplar (cf. p. 381) contribuye también al trabajo de recuperación de la antigua *Septuaginta,* es decir, del texto original de la versión de los LXX. La versión siro-hexaplar traduce con sumo literalismo el texto hexaplar de LXX, pero conserva además con gran precisión los signos que diferencian las lecturas hexaplares de las pre-hexaplares. De este modo es posible conocer cuál era el texto de la versión de los LXX y cuáles son los añadidos hexaplares. La recuperación del texto prehexaplar se hace también posible a través de un palimpsesto hallado en 1896 en la Biblioteca Ambrosiana de Milán por el cardenal G. Mercati, que conserva versos y varios Salmos con texto de todas las columnas de las Hexaplas, excepto el de la primera columna hebrea.

Las columnas tercera, cuarta y quinta, correspondientes a las versiones de Aquila, Símmaco y Teodoción, se han perdido con la obra completa de las Hexaplas. Sin embargo, se han conservado numerosas lecturas de estas versiones en lecturas marginales de los manuscritos y en citas de los Padres.

VI. LAS ANTIGUAS VERSIONES O RECENSIONES JUDÍAS

Con anterioridad a las grandes recensiones cristianas de los ss. III y IV, el judaísmo había sentido ya la *necesidad de revisar la versión antigua de los LXX.* El objetivo era siempre el mismo: adecuar el texto de LXX al tipo de texto hebreo que se había impuesto en los círculos rabínicos y que fue establecido definitivamente a comienzos del s. II d.C.

El hecho de que los cristianos hubieran tomado como propia la traducción de los LXX y se sirvieran de ella en las controversias con los judíos, condujo a un progresivo rechazo de esta versión por parte de aquéllos, que acabaron sustituyéndola por nuevas traducciones más fieles al texto hebreo rabínico. Un ejemplo típico de divergencia entre el texto hebreo y el griego, citado en todas las controversias entre judíos y cristianos, era el de Is 7,14, donde LXX traduce el término hebreo *'almâ,* «muchacha (casada o desposada)», por *parthénos,* «virgen», en lugar del más apropiado *neânis.* Los judíos rechazaban esta traducción de LXX, en la que los cristianos veían una profecía del nacimiento virginal de Cristo (cf. p. 551).

Se tienen noticias sobre la existencia de diversas traducciones griegas anteriores a Orígenes, pero nada se sabe sobre su origen y carácter.

El mismo Orígenes cita tres versiones con las designaciones de *Quinta, Sexta* y *Séptima,* la primera descubierta por Orígenes en Nicópolis (en la costa occidental de Grecia) y la segunda en Jericó.

1. *Símmaco*

Símmaco fue tal vez un samaritano convertido al judaísmo o un ebionita. Llevó a cabo hacia el 170 una traducción, que, como las de Aquila y Teodoción, pudo tener también antecedentes en otra versión anterior (Fernández Marcos) (cf. *infra*). El punto de partida de esta revisión pudo ser una traducción realizada por ebionitas de Capadocia. La traducción de Símmaco es a la vez fiel y literaria, exacta y elegante a un tiempo. Así, p.ej., en 1 Re 2,46-3,1, Símmaco sigue a TM frente a LXX, que inserta diversos materiales, pero no reproduce la construcción paratáctica del hebreo: «La realeza quedó consolidada en manos de Salomón. Y Salomón se emparentó con Faraón...», sino que recurre a la construcción subordinada del texto griego: «Habiéndose consolidado el reino en las manos de Salomón, se unió en matrimonio...».

Otras dos versiones judías, realizadas con anterioridad a la de Símmaco, presentan un mayor literalismo y resultan por ello más interesantes en orden al conocimiento del texto hebreo subyacente a estas traducciones.

2. *Aquila*

Aquila, prosélito judío del Ponto y discípulo de R. Aquiba (aunque el Talmud de Jerusalén, *Megillah* 71a, lo relaciona más bien con R. Eliezer ben Hircano y R. Yĕhošua), llevó a cabo hacia el 140 d.C. una versión extremadamente literal del hebreo, realizada conforme a los métodos de interpretación rabínica. Más que de una traducción de nuevo cuño, se trata en gran medida de una recensión o revisión sistemática de LXX, que lleva a sus consecuencias últimas la tendencia ya iniciada un siglo antes por «los predecesores de Aquila», quienes habían realizado la llamada recensión proto-teodociónica o *kaige* (cf. p. 330). El texto hebreo, del que se sirvió Aquila para su revisión de LXX, era el *hebreo proto-masorético,* cuyo texto consonántico había quedado establecido pocos años antes. Sin embargo, la presencia en el texto griego de Aquila de lecturas variantes respecto al TM, permite sospechar que el proceso de fijación del texto hebreo no estaba todavía plenamente ultimado por la época de Aquila, lo que obliga a matizar siempre las afirmaciones sobre la definitiva estabilización del texto hebreo consonántico en este período (cf. p. 289).

Por su *extremado literalismo,* la versión de Aquila tenía que resultar prácticamente ininteligible para quien no tuviera conocimientos de

hebreo. Reproduce el texto hebreo palabra por palabra y en el mismo orden del hebreo. Vierte al griego detalles nimios del hebreo, como son las partículas (*'et* = *syn*+acusativo), el locativo (*-āh* = *-de*) o los elementos en los que se descompone una partícula hebrea, sin mostrar reparo alguno en quebrantar las reglas más elementales de la gramática griega. En 2 Re 19,25, p. ej., la partícula hebrea compuesta *lĕ-mērāḥôq,* «hasta desde lejos» = «desde tiempos antaños», es traducida mediante una descomposición de sus tres elementos: *eis apò makróthen.*

La traducción que hace Aquila de la primera frase del Génesis: «En el principio creó Dios el cielo y la tierra» (Gn 1,1) sonaría en castellano en los siguientes términos: «En la cabeza (el principio) creó Dios con (*'ēt*) el cielo y con la tierra». La traducción de la partícula *'ēt* (=«con») viene justificada por el hecho de atribuírsele a la misma un sentido inclusivo, conforme a las reglas de la hermenéutica rabínica. La traducción del texto de Aquila en un texto seguido sería la siguiente: «Dios creó el cielo, *junto con* el sol, la luna y las estrellas, y la tierra, *junto con* los árboles, las plantas y el paraíso».

Por otra parte, Aquila sustituyó la versión de términos que habían adquirido connotaciones cristianas por otros nuevos. Así, la versión del título *māšîaḥ* = *Khristós,* «Mesías», es reemplazada por *ēleimmenos.* Ello contribuyó al aprecio de esta versión entre los judíos.

Además de los fragmentos de Salmos publicados por Mercati (cf. p. 328), el texto de Aquila es conocido a través de lecturas conservadas en los márgenes de manuscritos de LXX, de citas patrísticas y del Talmud, y de fragmentos de Salmos y Reyes, hallados en la Geniza de El Cairo (Burkitt).

3. *Teodoción y la recensión prototeodociónica*

Poco se sabe de la figura de Teodoción, que la tradición sitúa en el s. II d.C. Según Ireneo era un prosélito judío de Éfeso. Epifanio añade que se hizo prosélito tras haber seguido a Marción durante un cierto tiempo.

El texto de Teodoción tuvo y tiene gran importancia. Gozó de tal *difusión* que sustituyó al texto de la versión original de LXX en gran parte de los manuscritos que nos han llegado. Orígenes lo utilizó en sus Hexaplas para llenar las lagunas del texto de LXX, p. ej., en el libro de Job.

El texto teodociónico de Daniel se convirtió en el texto corriente de este libro. La cuestión del texto teodociónico de Daniel ha sido una de las más debatidas en las décadas pasadas. Ziegler advertía ya que el texto asignado a Teodoción puede no tener nada que ver con éste. A. Schmitt va más allá y afirma que el texto de Teodoción no se enmarca en la tradición textual representada por el «proto-Teodoción» (*kaige*), que ha sido reconocida en otros libros del AT (en oposición por lo tanto a lo propuesto por Barthélemy y otros autores). Esta opinión de A. Schmidt no ha encontrado gran aceptación.

Cabe suponer que el texto «teodociónico» de Daniel constituye una traducción de la forma hebreo-aramea del libro, que fue realizada por un judío teniendo en cuenta la versión ya existente de los LXX. Esta versión puede proceder de Siria o Mesopotamia (Koch). En todo caso no cabe considerar tal versión como una recensión en el sentido estricto del término.

Otros libros de los que se han conservado extensos fragmentos teodociónicos son los de Is, Jr, Ez y Prov. Numerosas citas del AT griego contenidas en el NT reproducen el texto de Teodoción. El Apocalipsis cita el libro de Daniel conforme al texto de Teodoción y no al de LXX. Heb (11,33) y 1 Cor (15,54) citan el libro de Isaías según el texto de Teodoción. Clemente Romano (*1 Clemente* 34,6) parece haber utilizado también el texto teodociónico de Daniel.

Todo ello significa que un texto de características teodociónicas existía ya *antes del Teodoción histórico.* Este extraño hecho, para cuya solución se propuso en tiempos pasados la hipótesis de un *Ur-Teodoción* o *proto-Teodoción,* no pudo encontrar explicación satisfactoria hasta el momento del descubrimiento del rollo de Doce Profetas de Naḥal Ḥever en el desierto de Judá (cf. p. 321).

En un primer estudio sobre el texto de este rollo, D. Barthélemy (1953) señalaba los puntos de coincidencia entre las citas de Justino y el texto de este rollo, advirtiendo que en ningún caso se trataba de una traducción de nueva planta, sino de una revisión del texto griego más antiguo, la *«recensión proto-teodociónica»,* hecha sobre un texto hebreo anterior al de Aquila. Este estudio trajo como conclusión el definitivo arrinconamiento de la hipótesis de P. Kahle, quien suponía la existencia de una multitud de traducciones, entre las que la versión de los LXX no era sino una de tantas, difundida especialmente entre los cristianos (cf. p. 304).

Las conclusiones derivadas del estudio de este rollo han supuesto un vuelco en la orientación de los estudios sobre los orígenes de la versión de los LXX y sobre la historia de su evolución en línea paralela con la del texto hebreo. El estudio de este rollo ha hecho posible conocer el hecho de que, con anterioridad a las grandes recensiones cristianas y a las versiones o revisiones judías antes citadas, el judaísmo palestino emprendió aproximadamente hacia el 50 d. C. (Barthélemy) o tal vez hacia finales del s. I a.C. una ardua labor de revisión del texto de la primitiva versión griega. El propósito de esta revisión era corregir el texto griego en función del texto hebreo, que por entonces tomaba carácter oficial en los círculos rabínicos de Palestina.

Este «eslabón perdido» (Barthélemy), y ahora recuperado, de la historia de la versión griega permite conocer la existencia de una etapa intermedia en el proceso de fijación del texto hebreo en vías de su

canonización definitiva. No cabe ya extrañarse ante el hecho de que el NT recoja citas del AT que corresponden a un texto griego ligeramente revisado en función del hebreo.

La nueva recensión se reconoce por una serie de *características* que la diferencian de la antigua versión y entre las cuales las más significativas son las siguientes:

— Versión de la partícula *gam/wĕgam,* «también»/«y también», por *kaige,* en sustitución de la versión mediante la simple conjunción *w-* = *kaí,* «y».

— Versión del término *'îš* por *anér* = «hombre», cuando el contexto supone el significado *hékastos* = «cada uno», término que ofrecía la versión antigua y que fue sustituido por el de la recensión *anér.*

— Versión del pronombre *'ānōkî,* «yo», por *egó eimí* = «yo soy». El recensor pretendía establecer la diferencia entre la versión de esta forma pronominal *'ānōkî* y la forma *'ănî.* La versión antigua traducía las dos formas *'ānōkî* y *'ănî* indistintamente por el pronombre *egō.* La recensión hebraizante no repara, sin embargo, ante la posibilidad de que la construcción *egó eimí* preceda a un verbo finito, dando como resultado una construcción absolutamente imposible a oídos griegos. Así, p. ej., el recensor traduce la frase de 2 Sam 12,7 *wĕ'ānōkî hiṣṣaltîkā,* «y *yo* te he salvado», por *Kaì egó eimí errysámēn se,* «y *yo soy* te he salvado», una construcción que es todo un atentado contra la sintaxis griega.

— La negación hebrea *'ên,* «no», es traducida por la correspondiente negación griega *ouk,* seguida de la forma verbal *esti,* «no es» (tiempo presente), sin prestar atención tampoco a la posible distorsión, que se pueda producir en la concordancia temporal respecto al contexto inmediato (pasado o futuro).

Otras características de la llamada recensión *kaige* han sido identificadas por M. Smith, J. A. Grindel, J. D. Shenkel, K. G. O'Connell y W. R. Bodine (Bodine).

Los autores de esta revisión pueden ser considerados con justicia como los *«predecesores de Aquila»* (Barthélemy). Éste llevó a extremos inauditos, por insoportables para un oído griego, la tendencia al literalismo que ya había comenzado a desarrollarse en la recensión prototeodociónica (cf. p. 329).

Así, pues, esta recensión inició el proceso de revisión de LXX, que en el mundo judío culminó con la versión literalista de Aquila y en el mundo cristiano con la recensión hexaplar de Orígenes. La recensión prototeodociónica alcanzó a la traducción griega de Lamentaciones y, probablemente, del Cantar y de Rut, al texto B de I-IV *Reges* (en las secciones designadas por las siglas *bg,* 1 Sm 10,2-1 Re 2,11, y *gd,* 1 Re 22,1-2 Re), al texto de Jueces atestiguado por los grupos de mss. i r u a_2 y B e f s z, al texto de la recensión teodociónica de Daniel, a los añadidos teodociónicos a la LXX de Job y Jr, a la columna de Teodoción de las Hexaplas, a la versión *Quinta* de Salmos y, obviamente, al texto griego de Doce Profetas Menores de Naḥal Ḥever.

Todo ello significa que existió *un texto «teodociónico anterior a Teodoción»* (cf. p. 326). Barthélemy ha llegado a proponer que el Teodoción que nos es conocido por la historia y del que se dice que vivió en el s. II d.C., no es sino el autor de esta recensión proto-teodociónica de comienzos del s. I d.C., anterior por tanto a Aquila. Sin embargo, no

parece que *la figura del Teodoción tradicional* del s. II pueda ser borrada totalmente de la historia, tanto por razón de los testimonios externos a su favor, como por la complejidad de los materiales teodociónicos, cuya atribución precisa es todavía objeto de discusión (A. Schmidt).

Es significativo el hecho de que *los tres traductores judíos,* Sínmaco, Aquila y Teodoción, hayan sido *asimilados a personajes tannaíticos,* a los que se atribuye la autoría de los targumim o traducciones de la Biblia al arameo. El Talmud de Jerusalén conoce o parece conocer las tres recensiones de Teodoción, Aquila y Sínmaco (por orden cronológico del más antiguo al más reciente), y no por el orden tradicional, Aquila-Sínmaco-Teodoción, que deriva de la colocación del texto de cada uno de los tres en las columnas hexaplares de Orígenes (3ª, 4ª y 6ª respectivamente).

Teodoción no sería otro que Jonatán (=«Teodoción» en griego) ben 'Uzzi'el, el discípulo de Hillel, al que el Talmud Babilónico (*Megilla*) atribuye erróneamente la autoría del Targum a los Profetas, cuando bien pudiera tratarse del autor de la recensión griega proto-teodociónica. Asimismo, el Talmud Babilónico atribuye a Onqelos las tradiciones del Talmud palestino, que en principio se referían a la traducción griega de Aquila, quien pasó a convertirse en Onqelos (*'nqls* = Aquila). Igualmente, Sínmaco pudiera no ser otro que Sunkos ben Yosef, discípulo de R. Meir.

Todo ello plantea la cuestión de saber cuáles fueron las relaciones entre las revisiones de LXX realizadas por autores judíos, y las traducciones arameas o targumim, sobre todo por lo que se refiere al desarrollo común de los mismos métodos de traducción y de los principios de interpretación del AT, establecidos por los rabinos (cf. pp. 463 y 467).

BIBLIOGRAFÍA

BARTHÉLEMY, D., «Origen et le texte de l'Ancien Testament», Epektasis. *Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou,* Paris 1972, 247-261.

BARTHÉLEMY, D., «Redécouverte d'un chaînon manquant de l'histoire de la Septante», *RB* 60 (1953) 18-29.

BARTHÉLEMY, D., *Les Devanciers d'Aquila,* Leiden 1963.

BODINE, W. R., *The Greek Text of Judges. Recensional Developments,* Chico CA 1980.

BOGAERT, M., «Les études sur la Septante. Bilan et perspectives», *Revue théologique de Louvain* 16 (1985) 174-200.

BOGAERT, M., «Les rapports du judaïsme avec l'histoire de la Septante et de ses revisions», *Tradition oral et écrite,* ed. L. Dequeker, Bruxelas 1975, 122-141.

BROCK, S. P., «Lucian redivivus», *Studia evangelica* 5, Berlin 1968, 176-181.

FERNÁNDEZ MARCOS, N.-BUSTO SÁIZ, J. R., *El texto antioqueno de la Biblia griega, I 1-2 Samuel,* Madrid 1989.

FERNÁNDEZ MARCOS, N., «The Lucianic Text in the Books of Kingdoms: From

Lagarde to the Textual Pluralism», *De Septuaginta. Studies in honour of J. W. Wevers*, eds. A. Pietersma-C. Cox, Mississauga, Ontario 1984, 161-174.
FIELD, F., *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, Oxford 1875=1964.
JELLICOE, S., «The Hesychian Recension Reconsidered», *JBL* 82 (1963) 409-418.
MERCATI, I., *Psalterii Hexapli reliquiar*, I Roma 1958, II Roma 1965.
METZGER, B. M., «The Lucianic Recension of the Greek Bible», *Chapters in the History of New Testament Textual Criticism*, Leiden 1963, 1-41.
O'CONNELL, K. G., *The Theodotionic Revision of the Book of Exodus*, Cambridge MA 1972.
RAHLFS, A., *Lucians Rezension der Königsbücher*, Göttingen 1911=1965.
SCHMIDT, A., *Stammt der sogenannte «Θ»-Text bei Daniel wirklich von Theodotion?*, Göttingen 1966.
SCHENKER, A., *Hexaplarische Psalmenbruckstücke*, Fribourg-Göttingen 1975.
SHENKEL, J. D., *Chronology and Recensional Development in the Greek Text of Kings*, Cambridge MA 1968.
SOISALON-SOININEN, *Der Charakter der asterisierten Zusätze in der Septuaginta*, Helsinki 1959.
TOV, E., «Lucian and Proto-Lucian», *RB* 79 (1972) 101-113.
ULRICH, E., «Origen's Old Testament Text: The Transmision History of the Septuagint to the Third Century, C.E.», *Origen of Alesandria. His World and his Legacy*, eds. Ch. Kannengiesser-W. L. Petersen, Notre Dame, Indiana, 1988, 3-33.

VII. EL TEXTO DE LA VERSIÓN ORIGINAL DE LOS LXX

La versión de los LXX tiene un valor intrínseco, como obra de traducción al griego, y otro valor extrínseco, consistente, por una parte, en su aportación a la crítica del texto hebreo y, por otra, a la historia de la exégesis del AT.

1. *La versión de los LXX como obra de traducción: carácter de la versión*

La Biblia griega es en realidad una antología de traducciones y de revisiones de carácter y estilos muy diferentes. En ello han intervenido dos factores. Un primer factor externo: los grandes códices se formaron recogiendo copias de rollos de origen y carácter muy diversos. El segundo factor afecta a la propia traducción: diversos autores tradujeron con técnicas y estilo muy diferentes los distintos libros, que integran la Biblia griega.

La versión de los LXX es más *literal* en unos libros y más *libre* en otros. La versión literal supone una «equivalencia formal» entre la lengua del original y la lengua término; en el caso de la versión libre se produce una «equivalencia funcional». El estudio de las características de traducción se ha de hacer libro por libro. Incluso secciones de un

mismo libro ofrecen en ocasiones características diferentes. Así, unas secciones de la versión de los libros de Sm-Re (I-IV *Reges*) conservan el texto de la traducción original, realizada sobre un tipo de texto hebreo no masorético (1 Sm-2 Sm 10,1 y 1 Re 2,12-21,19); las demás secciones ofrecen el texto de una recensión muy literal, basada en un texto cercano al TM (1 Sm 10,2-1 Re 2,11 y 1 Re 22,1-2 Re). Thackeray había atribuido a diversos traductores la autoría de las diferentes secciones. Barthélemy ha demostrado que no se trata de traducciones de diferentes autores, sino de una revisión (proto-teodociónica), realizada sobre el texto de la antigua versión. Es importante observar que la historia de la transmisión de la versión griega (e igualmente de la versión latina antigua) es la historia de una progresiva tendencia a la literalidad, que tiene su primera manifestación en la recensión prototeodociónica y culmina en las obras de Orígenes y Jerónimo.

Los *criterios de «literalidad»* de una traducción, estudiados por J. Barr y E. Tov, consisten fundamentalmente en la traducción constante a lo largo del libro o sección de los elementos del original hebreo (palabras, partículas, raíces, construcciones, etc.) por los mismos equivalentes griegos. Así p. ej., la mayoría de los traductores vierten sistemáticamente la raíz hebrea *ṣdq* por la griega *dikaio-* (*ṣaddîq=díkaios*, «justo»). De igual modo es posible identificar estadísticamente las características de traducción de las versiones de Aquila (Hyvärinen) o de Sínmaco (Busto).

Un rápido recorrido por los diferentes libros de la Biblia griega pondrá de relieve el carácter de la versión de cada libro.

La versión del *Pentateuco* es fiel y correcta, dentro de las características de la lengua *koiné* de la época. A pesar de la multitud de variantes de menor importancia y de algunos cambios en el orden de los textos (como en Ex 30ss. y en Nm), el texto de LXX coincide básicamente con el TM. Esta coincidencia en la tradición textual no significa que existiera una homogeneidad absoluta en la tradición hebrea. La versión griega muestra coincidencias con manuscritos de Qumrán y con el Pentateuco samaritano, que indican una cierta fluctuación en el texto. La versión del Pentateuco sirvió de modelo a la vez que suministró vocabulario técnico y teológico para las versiones posteriores de los demás libros del AT (Tov). Los primeros traductores hubieron de enfrentarse con el problema de buscar correspondencia a términos hebreos muy significativos, como el de *kābôd*, traducido al griego por *dóxa*, «gloria». Una comparación con la traducción posterior de otros libros pone de relieve la audacia y originalidad de los traductores del Pentateuco.

La versión del Pentateuco es más «helenizante» que las realizadas más tarde, tocadas éstas de un mayor literalismo. Este cambio de tendencia es reflejo de la evolución de la sociedad judía que parte de una franca apertura al helenismo en la Alejandría del s. III a.C. y retorna a los valores tradicionales y nacionalistas en la Palestina de los Asmoneos por los ss. II y I a.C.

La traducción de *Isaías* es muy libre. No es apenas utilizable para la crítica del texto hebreo de este libro. Representa, por el contrario, una fuente inestimable de datos para el estudio de la antigua exégesis judía, pues se basa en tradiciones exegéticas que aparecen más tarde en el targum y en la Pešiṭta. Las frecuentes citas del texto de Is en el NT y en la apologética cristiana y judía confieren a esta traducción un valor añadido.

El texto de la versión de *Jeremías* es una octava parte más breve que el TM. Presenta también variantes muy considerables en el orden de los capítulos. Muestra una regularidad métrica que se echa de menos en el TM. Se basa en una forma recensional hebrea distinta de la del TM (cf. p. 417).

La versión de *Ezequiel* constituye un intento de traducción literal de un texto hebreo, en ocasiones mal comprendido. En otras es el texto hebreo el que muestra huellas de corrupción (cf. p. 420).

El libro de *Daniel* fue traducido hacia el año 164 a.C., de modo bastante libre y sobre un texto hebreo diferente y mucho más breve que el TM. El texto original de la versión griega de este libro se ha conservado solamente en dos manuscritos. La Iglesia cristiana sustituyó este texto por el de Teodoción, que aparece citado ya en el NT, de traducción mucho más literal (cf. p. 422).

El *Salterio* griego traduce el hebreo masorético con mayor o menor acierto. Sufrió numerosas revisiones a causa sin duda del uso continuo que la liturgia hacía de su texto.

La versión de *Proverbios* y de *Job* es excelente, obra seguramente del mismo autor. Su original hebreo es muy diferente respecto al TM. El libro de Job de LXX es una sexta parte más breve que el texto hebreo; las ediciones modernas suplen las omisiones con el texto de Teodoción. El texto de Prov contiene numerosas lecturas dobles. Son producto de una considerable labor de revisión, consistente en adjuntar a la primera traducción una versión más literal.

El libro de *Lamentaciones* y tal vez también los del *Cantar* y de *Rut* fueron traducidos en época más bien tardía conforme a unos procedimientos muy literales (cf. p. 177).

La traducción del *Qohelet* (=*Eclesiastés*) es de un literalismo extremado, incomprensible para quien no conociera el hebreo. Se trata de una versión realizada por Aquila o muy influida por el estilo de este traductor (cf. p. 177). No es fácil conocer los motivos por los que la Iglesia cristiana adoptó este tipo de texto.

La investigación actual se orienta hacia el estudio de las técnicas y características de traducción de cada uno de los libros del AT griego, en particular por lo que se refiere a las características morfológicas, sintácticas y lexicográficas. El estudio del léxico de los libros de Jr, Ez y Profetas Menores permite concluir que la traducción de estos libros es obra de un único autor (Tov). Un estudio de este tipo permitió a D. Barthélemy identificar la recensión proto-teodociónica y señalar los libros a los que esta recensión afectó. Los libros de Prov y Job son seguramente obra de un mismo traductor (Gerleman). El estudio de los procedimientos de traducción, unido al de la lexicografía, contribuye a establecer el origen geográfico de la traducción de los distintos libros, sea en Alejandría o en Palestina (cf. p. 317).

Los estudios sobre técnicas de traducción son tan áridos en su elaboración como fértiles a la hora de la cosecha de resultados. Son de destacar los trabajos de Ziegler, Seeligmann, Orlinsky, P. Walters (de apellido Katz anteriormente), G.B. Caird, E. Tov, J. de Waard, A, Aejmelaeus, etc.

Son de señalar los hebraísmos y arameísmos que se encuentran en la versión de los LXX. En ocasiones los traductores asignan a un término del AT el significado que adquirió en el hebreo postbíblico o en el

arameo, lengua corriente por la época de la traducción griega. Por lo que se refiere a los estudios de sintaxis, la escuela escandinava tiene especial relieve. Mediante un análisis de los procedimientos de traducción de los fenómenos de parataxis, A. Aejmelaeus demuestra que cada libro del Pentateuco cuenta con un traductor propio. La traducción del Génesis, así como de Ex 1-34, es bastante libre y helenizante; la de Números es mediocre; la del Deuteronomio es muy precisa. J. W. Wevers ha llegado a conclusiones similares.

Así, pues, la versión de los LXX tiene un valor intrínseco, que exige un estudio específico. Ha de ser leída como un texto autónomo, dotado de una coherencia propia y no sólo en función de sus valores extrínsecos, sobre los que más ha insistido tal vez la investigación moderna y de los que se pasa a tratar seguidamente.

2. *El original hebreo* (Vorlage) *de LXX*

La versión de los LXX constituye el mayor y más importante arsenal de datos para el estudio crítico del texto hebreo. Su testimonio es indirecto por cuanto se trata de una obra de traducción. Sin embargo, las numerosas y significtivas coincidencias existentes entre LXX y manuscritos hebreos de Qumrán, ha *revalorizado el testimonio del texto griego,* frente a las corrientes imperantes en la época anterior al descubrimiento (1947), que consideraban el texto griego desprovisto de valor crítico y muy valioso en cambio como testimonio de la exégesis judía contemporánea de la época de la traducción.

Las relaciones entre LXX y algunos manuscritos de Qumrán han sido ya señaladas (cf. p. 300). Son especialmente estrechas en el caso de los mss. 4QDeut^{q}, 4QSam^{ab}, 4QJer^{b}, etc. Cada manuscrito contiene, sin embargo, un sinnúmero de lecturas propias, por lo que se han de tratar como testimonio de tradiciones independientes, aunque relacionadas entre sí. El dato más importante aportado por los manuscritos bíblicos de Qumrán es, en definitiva, el hecho de que la versión de los LXX refleja en algunos libros *un texto hebreo diferente del conocido por la tradición masorética posterior.* Tal es el caso de los libros de Jr y Sm. En otros libros los datos son más complejos. Así, p. ej., la cuestión sobre el original hebreo de Cr, Esd y Neh no se puede resolver sin determinar a un tiempo cuál es la relación de estos libros con los libros *3 y 4 Esdras* (en la nomenclatura de la Vulgata). En Qumrán han aparecido textos hebreos o arameos de libros cuyo texto se había conservado sólo en versiones a distintas lenguas. Tal es el caso del Eclo y de Tob, del que han aparecido cuatro manuscritos arameos y uno hebreo.

El ejemplo sin duda más llamativo es el de Dt 32,8-9, donde el texto hebreo de 4QDeut^{q}, reflejado también por la versión griega, presenta trazos mitológicos («según los hijos de *Dios*», expresión sustituida habitualmente en LXX por la de «los ángeles de Dios»), que han

sido censurados en el texto de la tradición masorética: «según el número de los hijos de *Israel*» (cf. p. 292). La corrección quiere evitar que se pueda considerar a Yahvé como uno de los 70 hijos de Dios o bien, si Yahvé se identifica al Altísimo, como el instaurador del politeísmo (Barthélemy 1963).

Los traductores griegos a menudo no conocían el significado de los términos hebreos que traducían, por lo que algunos términos y expresiones de la versión griega no pasan de ser meros barruntos o conjeturas (*guesses*, Tov). Este dato es de tener muy en cuenta en el estudio de la *Vorlage* de LXX.

3. *La versión de los LXX como obra de interpretación y de exégesis* (cf. pp. 463-466).

Si desde el punto de vista de la crítica textual la versión de los LXX refleja en ocasiones un texto hebreo diferente del TM, desde el punto de vista de la interpretación targúmica y de la historia de la religión, la versión de los LXX es *reflejo a un tiempo de las ideas teológicas y de las tendencias hermenéuticas del judaísmo de la época*. La consideración puramente textual de la versión de los LXX tiende a reducir el valor de la misma a sólo un instrumento de corrección del TM y, en una versión más actualizada de la misma tendencia, a un instrumento de búsqueda de formas textuales hebreas perdidas.

Sin embargo, el valor de LXX es mucho más amplio. La traducción de todo un cuerpo de literatura hebrea a la lengua griega constituye un esfuerzo único de interpretación en todos los sentidos: ortografía, morfología, sintaxis, semántica, teología, etc. La escritura no vocalizada, el sistema verbal semítico, el mundo conceptual y poético hebreo, la teología veterotestamentaria, obligaban a los traductores a un esfuerzo de interpretación en el que unas veces predomina el componente hebreo del original y en otras el griego de la traducción. Junto a hebraísmos y arameísmos aparecen deliberada o inevitablemente grecismos y egipticismos, tanto en la expresión literaria como en la expresión de ideas y conceptos. La lista de adornos femeninos de Is 3,18-24 aparece sustituida en LXX por una lista de ornamentos más conocidos para un griego.

La denominada «escuela de las religiones» prestó gran atención a este *trasvase de expresiones y conceptos de la Biblia hebrea a la griega*, según una línea de estudio desarrollada por G. Bertram y aplicada en el muy conocido *Diccionario teológico del Nuevo Testamento (Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament)*, editado por G. Kittel y G. Friedrich a partir de 1933 (cf. p. 33). Es evidente, p. ej., la repugnancia de los traductores a admitir expresiones griegas que tuvieran resonancias paganas. La traducción latina antigua muestra un similar rechazo. La palabra hebrea *torah* es traducida corrientemente por el término

griego *nómos*. Sin embargo, el concepto hebreo de «ley» es mucho más amplio que el expresado por el término griego; una equivalencia más apropiada podría ser *didakhé*, «enseñanza», que es justamente el título de un importante escrito cristiano de los primeros tiempos. La elección de *nómos* ha podido conducir a interpretaciones excesivamente legalistas o nomistas de la ley hebrea e incluso del propio judaísmo en su conjunto (cf. p. 561).

Es preciso, sin embargo, recordar las críticas de J. Barr al citado *Diccionario teológico del NT*, en sel sentido de que hay que desconfiar en principio de los saltos demasiado rápidos a conclusiones teológicas, desprovistos de base lingüística suficiente. Así, p. ej., Bertram desarrollaba las supuestas implicaciones teológicas de la versión del epíteto divino hebreo *šadday* («el omnipotente») por el griego *ho hikanós* (Rut 1,20-21). En realidad, sin embargo, el traductor griego no ha hecho más que interpretar etimológicamente el término *šadday* como *še-day* («el que es suficiente»). La versión griega representa una forma helenizada de la Biblia hebrea, pero realizada por y para judíos y a la manera judía. La traducción de las Escrituras en griego judaizó la *koiné* en mayor medida todavía que helenizó al judaísmo. Cargó de resonancias típicamente israelitas términos que hasta entonces habían tenido un sentido profano y pagano (Barthélemy).

La versión de los LXX constituye una verdadera obra de exégesis judía, comparable en ocasiones a un targum (cf. el desarrollo en el capítulo «La interpretación del AT en la versión griega de los Setenta» [cf. p. 463]).

BIBLIOGRAFÍA

AEJMELAEUS, A., *Parataxis in the Septuagint*, Helsinki 1982.
AEJMELAEUS, A., «Translation Technique and the Intention of the Translator», *VII Congress of the IOSCS. Leuven 1989*, ed. C. Cox, Atlanta GA 1991, 23-36.
ALLEN, L. C., *The Greek Chronicles: Part I: The Translator's Craft*, Leiden 1974.
BARR, J., *The Typology of Literalism in Ancient Biblical Translations*, Göttingen 1979.
BARR, J., *The Semantics of Biblical Language*, Oxford 1961.
BARTHÉLEMY, D., «L'Ancien Testament a mûri à Alexandrie», *ThZ* 21 (1965) 358-370 = *Etudes d'histoire du texte* 127-139.
BARTHÉLEMY, D., «Qui est Symmaque?», *CBQ* 36 (1974) 451-465.
BARTHÉLEMY, D., «Les tiqquné sopherim et la critique textuelle de l'Ancien Testament», *Congress Volume. Bonn 1962*, VT.S 9 (1963) 285-304 = *Etudes d'histoire du texte* 91-110.
BERTRAM, G., «'IKANOS' in den griechischen Übersetzungen des Alten Testaments als Wiedergabe von *schaddaj*», *ZAW* 70 (58) 20-31.
BUSTO SÁIZ, J. R., *La traducción de Sinmaco en el libro de los Salmos*, Madrid 1978.

CAIRD, G. B., «Towards a Lexicon of the Septuagint», *JThS* NS 19 (1968) 453-475; 20 (1969) 21-40.
FERNÁNDEZ MARCOS, N. (ed.), *La Septuaginta en la investigación contemporánea,* Madrid 1985.
GONZÁLEZ LUIS, J., *La versión de Símaco a los Profetas Mayores,* Madrid 1981.
HYVÄRINEN, K., *Die Übersetzung von Aquila,* Lund 1977.
ORLINSKY, H. M., «The Septuagint as Holy Writ and the Philosophy of the Translators», *HUCA* 46 (1975) 89-114.
PIETERSMA, A.-COX, C. (eds.), *De Septuaginta. Studies in Honour of J.W. Wevers,* Mississauga, Ontario, 1984.
REIDER, J.-TURNER, N., *An Index to Aquila,* Leiden 1966.
REHKOPF, F., *Septuaginta-Vokabular,* Göttingen 1989.
SEELIGMANN, I. L., *The Septuagint of Isaiah,* Leiden 1948.
SOISALON-SOININEN, I., *Die Infinitive in der Septuaginta,* Helsinki 1965.
SOLLAMO, R., *The Renderings of the Hebrew Semiprepositions in the Septuagint,* Helsinki 1979.
TARGARONA BORRAS, J., *Historia del texto griego del Libro de los Jueces,* 2 vols. Madrid 1983.
TOV, E., «Three Dimensions of LXX Words», *RB* 83 (76) 529-544.
TOV, E., «Did the Septuagint Translators Always Understand Their Hebrew Vorlage?», *De Septuaginta,* eds. A. Pietersma - C. Cox, Mississauga, Ontario, 1984, 53-70.
TOV, E., «Die griechischen Bibelübersetzungen», *ANRW* II 20.1, Berlin - New York 1987, 124-189.
TOV, E., *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research,* Jerusalem 1981.
ULRICH, E., *The Qumran Text of Samuel and Josephus,* Missoula 1978.
ULRICH, E., «The Greek Manuscripts of the Pentateuch from Qumrân, Including Newly-Identified Fragments of Deuteronomy (4QLXX Deut)», *De Septuaginta, Studies in Honour of J. W. Wevers,* ed. A. Pietersma-C. Cox, Mississauga, Ontario, 1984, 71-82.
WAARD, J. de, «Homophony in the Septuagint», *Bib* 62 (1981) 551-556.
WALTERS, P., *The Text of the Septuagint. Its Corruptions and Their Emendation,* Cambridge 1973.
WEVERS, J. W., *Text History of Greek Numbers,* Göttingen 1982.

4

VERSIONES ARAMEAS DEL ANTIGUO TESTAMENTO. LOS TARGUMIM

I. INTRODUCCIÓN: CARACTERÍSTICAS, LENGUA, ÉPOCA

Durante la época persa los judíos adoptaron como lengua de uso corriente el arameo (cf. p. 71). Ello creó la *necesidad* de disponer de traducciones arameas (*targumim*) de la Biblia. En un principio se trataba de versiones orales, de carácter parafrástico, que acompañaban la lectura sinagogal (Neh 8,8). Al ser puestas más tarde por escrito y al hacerse más compleja su paráfrasis, pasaron a tener un uso extrasinagogal y a adquirir un carácter literario más acentuado. La existencia de tales versiones y la utilización de las mismas en el culto sinagogal en la época del NT están sobradamente atestiguadas.

Estas versiones ofrecen *características* comunes. La más significativa es la tendencia a la paráfrasis. Insertan relatos más o menos breves, de carácter midrásico, y puntos de doctrina relacionados con el texto traducido. En las referencias a Dios tienden a eludir los antropomorfismos y antropopatismos, aunque no de modo absolutamente sistemático, y a evitar en general toda referencia directa a la divinidad. Se sirven para ello de términos sustitutivos, como el de *Memra* («la Palabra»). Desarrollan la exégesis «derásica» (*drš*) con la finalidad de extraer el sentido recóndito o de explicar las dificultades de un texto.

Los targumim se encuentran a mitad de camino entre lo que es una versión literal y los grandes comentarios midrásicos de época rabínica. Por esta razón, la presentación y discusión de todo lo relativo a los targumim podría encontrar incluso mejor acomodo cuando se trate de la interpretación judía del AT (cf. p. 467).

En *Qumrán* han aparecido extensos fragmentos de un targum de Job (11QTgJob) del s. II a.C. Este targum bien pudiera corresponder al texto que Gamaliel I ordenó emparedar y que años más tarde todavía utilizaba su nieto Gamaliel II (Tosefta, *Šabbat* 13,2). Constituye una traducción literal de un original hebreo muy próximo al TM. Sigue el mismo orden de capítulos, pero concluye en 42,11, dejando el resto de

la columna en blanco. Ello plantea la cuesión de si el original hebreo traducido por este targum no conocía el final tradicional de 42,12-17, que hace referencia a la prosperidad recuperada por Job. La versión griega, por el contrario, añade todavía después de 42,17 una lista de descendientes de Job. En 42,6 el Job bíblico, un pecador penitente, aparece convertido en un hombre que sufre, pero que es perfecto y no necesita aborrecerse a sí mismo. Se supone que este targum es copia del utilizado por el judaísmo mesopotámico y no es un producto propio de los esenios de Qumrán. Los fragmentos del targum al Levítico (4QTgLev) pueden proceder de un targum completo o tal vez de un ritual de la fiesta de la Expiación. Estos dos targumim qumránicos, escritos en arameo literario, ofrecen una versión literal que contrasta con la de los targumim palestinos.

El descubrimiento de estos dos targumim, así como la edición de textos targúmicos palestinos del Pentateuco llevada a cabo por Kahle en 1930, y el descubrimiento del *Codex Neophyti I* por A. Díez Macho en la Biblioteca Vaticana en 1956, han reavivado en los últimos decenios el interés por las traducciones arameas y por las cuestiones relativas a su origen, lengua y características exegéticas.

Existen targumim del Pentateuco, de los Profetas y de los Escritos, con excepción de Esd-Neh y Dn. Las diferencias entre los targumim se refieren al carácter de la traducción (más literal en Onqelos y más parafrástica en los targumim palestinos), a la lengua utilizada (un tipo de arameo literario en Onqelos y variedades del arameo de Galilea en los targumim palestinos), y al lugar de origen y desarrollo de cada targum (en Babilonia o en Palestina). El targum de Onqelos era utilizado en Babilonia, el de Jonatán en Jerusalén y el Yĕrûšalmî y/o *Neophyti* en Galilea y Tiberíades (M. Kasher).

La *lengua* de los targumim palestinos antiguos es el arameo literario estándar. Muestra influjos del dialecto arameo de Galilea, que se hicieron sentir sobre todo a partir del momento en que, tras la revuelta de Bar Kok̲ba', el judaísmo rabínico hubo de refugiarse en Galilea. En consecuencia, y a juzgar por el carácter lingüístico de los targumim, ninguno de ellos es anterior a la segunda mitad del s. II a.C.

Por tratarse de obras compuestas de elementos de muy diversas épocas y dada la extrema fluidez del texto de los targumim, resulta imposible asignar una fecha absoluta a los mismos. La comparación de las tradiciones haggádicas y haláquicas contenidas en estas versiones arameas con tradiciones similares conservadas en otras obras, cuya fecha es mejor conocida, permite establecer una *cronología relativa* de aquellas tradiciones. De este modo cabe seguir la historia de una determinada tradición exegética o jurídica y situar dentro de esta historia la referencia targúmica a dicha tradición.

Así, p. ej., textos de la literatura apócrifa, de los manuscritos del Mar Muerto y del NT interpretan la expresión «los hijos de los dioses» (*bĕnê 'ĕlōhîm*) de Gn 6,3 como referencia a los «ángeles». Sin embargo

muy pronto, tanto en círculos judíos como cristianos, esta expresión fue interpretada como referencia a hombres de carne y hueso, a «los hijos de los jueces» (*Genesis Rabbah* 36,5). Los targumim reflejan la historia exegética de esta expresión. Las traducciones de *Neophyti,* «los hijos de los jueces», y de Onqelos, «los hijos de los nobles», representan la nueva interpretación; la interpretación antigua aparece recogida en una lectura marginal de *Neophyti* y en el texto del versículo siguiente (6,4) según el targum Pseudo-Jonatán.

Por lo general los targumim reflejan el tipo de exégesis que se convirtió en oficial en la época en torno al año 150 d.C., pero no deja de conservar huellas de interpretaciones de épocas anteriores, que escaparon a la «censura» de la época mísnica.

Por lo que se refiere a las tradiciones haláquicas o jurídicas, Kahle enunció un criterio de datación, según el cual *«lo que es antimísnico es premísnico».* Este criterio se apoya en el supuesto lógico de que una interpretación opuesta a la interpretación autorizada de la Misnah ha de ser anterior a la promulgación de ésta. Sin embargo, este principio ha de ser aplicado con extremo cuidado y nunca de modo automático.

Otro criterio para fechar los targumim lo ofrecen algunas *referencias geográficas* contenidas en los mismos. Así, p. ej., el targum Neophyti interpreta la geografía del mapa de las naciones (Gn 10) en relación con la geografía de una determinada época histórica, la situada entre los ss. III y IV d.C., en la cual se encuadran las referencias a Frigia, Germania, Media, Macedonia, Bitinia, Asia y Tracia, etc.

Es importante advertir que la versión de los LXX constituye una de las fuentes literarias de los targumim Onqelos y Jonatán. Más de la mitad de los casos seguros de préstamos griegos que se encuentran en el targum concuerdan con los pasajes correspondientes de la versión de los LXX. La incorporación de un término griego en el targum es fruto de un tipo de interpretación, que ya aparece atestiguada precisamente en la versión de los LXX (Brown).

II. TARGUMIM DEL PENTATEUCO

1. *El Targum palestino*

El Targum palestino del Pentateuco está integrado por los textos del targum Pseudo-Jonatán (=*Yĕrûšalmî* I), targum Fragmentario (=*Yĕrûšalmî* II), fragmentos de El Cairo y *Codex Neophyti I.* Estas versiones difieren entre sí, pero presentan una paráfrasis común. Suponen la existencia de una tradición de interpretación oral del AT, cuyo núcleo principal parece ser anterior a la época misnaica. Así lo hace suponer el hecho de que la paráfrasis haláquica o legal de estos targumim no concuerda en ocasiones con lo establecido en la Misnah. Otra co-

rriente de opinión, que parte del estudio de los textos arameos de Qumrán, establece una fecha más tardía para los targumim palestinos.

a) El targum *Pseudo-Jonatán (=Yĕrûšalmî I)*

Este targum, atribuido falsamente a Jonatán ben 'Uzzi'el (por confusión de las iniciales T.Y., que se refieren en realidad a Targum *Yĕrûšalmî* y no a Targum Y/Jonatán), es una obra compuesta en la que se mezclan elementos antiguos y recientes e integra paráfrasis muy numerosas, que duplican prácticamente la extensión de la traducción respecto a su original hebreo. Algunas de estas paráfrasis encuentran paralelo en el targum Onqelos o en los targumim palestinos, otras están extraídas de obras midrásicas (p. ej., Ex 14,2), y algunas, cuyo origen es sin duda antiguo (p. ej., Ex 6,2.4), son propias de este targum.

Las secciones más antiguas se remontan a época precristiana. Las interpolaciones más recientes hacen referencia a la mujer y a la hija de Mahoma (Gn 21,21; cf. igualmente *Pirqé Rabbí Eliezer* 30).

Según algunos autores el targum Pseudo-Jonatán no es sino el targum Onqelos, completado sobre la base del texto del targum palestino (Dalman, Kahle, Grelot); según otros se trata de un targum palestino reelaborado a partir del targum Onqelos (Bacher, Bloch, Díez Macho). La *editio princeps* de 1590-91 aparece reproducida en la Políglota de Londres y en las Biblias rabínicas.

b) El targum *Fragmentario (=Yĕrušalmi II)*

Este targum contiene secciones de todos los libros del Pentateuco. En Génesis alcanza a un tercio del libro. Cinco manuscritos de este targum, procedentes de los ss. XIII-XVIII, se remontan a un mismo original y coinciden con la *editio princeps* incorporada en la primera edición de la Biblia rabínica de Bomberg (Venecia 1516-17). Otros cuatro manuscritos representan otras tantas recensiones del targum Fragmentario, que se han de añadir a la representada por los manuscritos coincidentes con la edición de Bomberg.

El targum Fragmentario, caracterizado por tratarse de una antología de pasajes escogidos, pudo haberse originado como suplemento de un targum palestino completo o del targum Onqelos, al modo de las *tôsāpôt* o añadidos de este targum. Sin embargo, el targum Fragmentario ofrece un aspecto más sistemático; parece responder al propósito deliberado de hacer un extracto de una recensión completa del targum palestino. Constituye, pues, probablemente un extracto de un targum palestino completo en arameo occidental. Su paráfrasis es en ocasiones muy extensa, a veces más antigua y genuina que la de otros textos targúmicos palestinos. En ocasiones su traducción es literal y fiel al hebreo.

c) El targum *Fragmentario de la Geniza de El Cairo*

Los fragmentos del targum palestino procedentes de la Geniza de El Cairo se remontan a los ss. IX-XIII, lo que les confiere un valor particular, dado que la mayor parte de los demás manuscritos conocidos no son anteriores al s. XVI. Los fragmentos de la Geniza prueban la existencia de diferentes recensiones del targum palestino.

d) El targum *Neophyti*

El *Codex Neophyti 1* fue descubierto por A. Díez Macho en la Biblioteca Vaticana, donde estaba catalogado como una copia del targum Onqelos, cuando se trataba en realidad de una copia del targum palestino, prácticamente completa y dividida en secciones litúrgicas (*pārāšîyyôt*). Un colofón da cuenta de que la copia, realizada por tres manos diferentes, fue hecha en Roma en el año (5)264 del cómputo judío (año 1504). Está escrito en un arameo septentrional, vernáculo y popular, anterior al arameo galileo del Talmud de Jerusalén y de los midrašim. Su paráfrasis es más sobria que la de los otros targum*im*. Según Díez Macho, la versión fue realizada en época pretannaíta (s. I d.C.). Wernberg-Möller, por el contrario, considera que los datos aportados por Díez Macho no permiten señalar una fecha tan antigua. En algunas secciones parece haber sufrido el influjo posterior del targum Onqelos, aunque los datos pudieran apuntar también en sentido contrario.

Otros materiales del targum palestino se encuentran en las *tôsāpôt* o interpolaciones introducidas en manuscritos del targum Onqelos, así como en colecciones de textos para lectura en determinadas fiestas y en sábados de carácter especialmente festivo.

2. *El targum Onqelos*

El targum Onqelos cubre la totalidad del texto del Pentateuco. Fue el targum de mayor autoridad y llegó a poseer su propia masorah, que incluye una lista de las diferencias de lectura entre las escuelas de Nahardea y de Sura. El Talmud babilónico (*Megilla* 3a) lo atribuye a Onqelos, por confusión seguramente con Aquila, el autor de la traducción griega que lleva este nombre. La transmisión textual de este targum es mucho más estable que la de los targumim palestinos.

El targum Onqelos es de origen palestino. Su lengua difiere de la del Talmud de Babilonia. Se trata de la lengua aramea literaria establecida por el uso en las academias. El targum Onqelos pudo haber tenido origen tanto en Palestina como en Babilonia. Sin embargo, algunos datos apuntan a un origen palestino (Kutscher). Su arameo es muy cercano al del *Génesis Apócrifo* encontrado en Qumrán. Por otra parte, la traducción es muy ajustada al texto hebreo. La paráfrasis es muy sobria y no aparece sino implícita en la propia traducción. Los numerosos

puntos de contacto con el targum palestino pueden indicar que Onqelos constituye un extracto muy apretado de un targum palestino. Ello apunta de nuevo a un origen palestino de dicho targum.

Sin embargo, la edición definitiva del targum Onqelos fue realizada en Babilonia, donde se convirtió en texto oficial y en interpretación autorizada de las escuelas rabínicas de Sura y Nahardea. El carácter lingüístico del targum no sufrió alteración; se preservó la forma occidental del arameo literario establecido. Ello da fe del respeto que el judaísmo babilónico sentía hacia el judaísmo palestino.

Asimismo la difusión y autoridad del targum Onqelos en los siglos que siguieron al período talmúdico, son reflejo de la hegemonía del judaísmo babilónico a lo largo de la Edad Media. El targum Onqelos y el targum Jonatán de Profetas no llegaron a eliminar los demás targumim, pero su difusión determinó la formación del targum palestino fragmentario, que debía suministrar los correspondientes complementos a aquellos dos targumim caracterizados por una paráfrasis más escueta.

El hecho de que Onqelos constituya una especie de compendio de un targum palestino muestra que no siempre el texto más breve es el más antiguo. En la historia de la transmisión textual pueden coexistir dos tendencias de signo contrario: la tendencia a desarrollar el texto de una tradición y la tendencia a compendiarlo y resumirlo.

Las divergencias entre los manuscritos de Onqelos plantean a la crítica textual el reto de recuperar la forma babilónica de su texto. Para ello es preciso un estudio de algunos manuscritos yemeníes que conservan en gran medida el texto de la tradición babilónica.

Los samaritanos disponían también de traducciones del propio Pentateuco en su arameo dialectal. En comparación con los targumim judíos, por lo general muy parafrásticos, el targum samaritano da la impresión de ser una traducción extremadamente literal, realizada de modo que a cada palabra hebrea corresponde una aramea (Tal).

III. TARGUM DE LOS LIBROS DE LOS PROFETAS

El targum Jonatán a los Profetas «anteriores» (Jos-Re) y «posteriores» (Is-Jr-Ez), es atribuido a Jonatán ben 'Uzzi'el en el Talmud babilónico (*Megilla* 3a), por confusión, también en este caso, con otro traductor griego, Teodoción (=Jonatán). Se originó en Palestina, pero la redacción definitiva fue realizada probablemente en Babilonia (ss. III-IV).

No es posible señalar qué partes del texto corresponden al material original y cuáles a la redacción final. El propósito de ajustar la traducción al texto hebreo fue seguramente la causa de que se eliminara gran parte de la paráfrasis, aunque esta eliminación no fue tan sistemática como la realizada en el targum Onqelos. El carácter de la paráfrasis difiere de un libro a otro. En Is muestra caracteres arcaicos y próximos a los del targum palestino al Pentateuco.

El targum a los Profetas recoge tradiciones que no encontraron eco en la literatura rabínica. Confiere a las profecías bíblicas una urgencia escatológica que contrasta con la proyección a tiempos lejanos que de las mismas hacen los escritos rabínicos. Igualmente la figura de un Mesías sacerdotal aparece también en Qumrán y en el NT, pero está ausente de la literatura rabínica. El targum de Ezequiel desarrolla la doctrina mística de la *Merkābâ* como sustituto del mesianismo; esta doctrina no encuentra eco alguno en el rabinismo (Ribera).

El texto transmitido conoce una estabilidad semejante a la de Onqelos, pero no dejan de existir variantes significativas entre los manuscritos. El mayor problema en este sentido consiste en establecer la relación existente entre los manuscritos yemeníes con vocalización supralineal y los manuscritos occidentales con vocalización tiberiense. Parecen existir dos recensiones ligeramente diferentes de este targum, una occidental y otra yemení; la representada por los manuscritos yemeníes se encuentra más próxima a la tradición babilónica.

IV. TARGUMIM DE LOS ESCRITOS

A pesar de que en la liturgia sinagogal no se hace mucho uso de los Escritos, existen targumim de todos los libros que componen esta parte de la Biblia, salvo de Esd-Neh y Dn. No son anteriores al período talmúdico (s. V). Algunos son incluso muy posteriores. La lengua es básicamente el arameo palestino.

Conforme a las técnicas de traducción empleadas, cabe distinguir tres grupos: el integrado por los cinco rollos o *Mĕgillôt,* el formado por los libros de Job, Sal y Prov, y, finalmente, el targum de Cr. El texto de estos targumim se ha transmitido en un estado de suma fluidez; en la mayor parte de los libros se han transmitido varias recensiones. La lengua de los targumim de *Mĕgillôt* es una mezcla del arameo occidental y del arameo del Talmud babilónico; la paráfrasis está muy desarrollada. En Lam los manuscritos yemeníes transmiten una recensión y los palestinos otra diferente, pero si la vocalización de los yemeníes es mejor que la de los occidentales, el texto de la recensión representada por éstos es mejor y más antiguo. En el targum del Cant y en el de Qoh cabe distinguir también al parecer dos tradiciones de transmisión textual, una yemení y otra occidental. La Biblia rabínica de Bomberg distinguía dos targumim de Ester, a los que la Políglota de Amberes (1569-72) añadió un tercero, el más parafrástico de todos los targumim.

En los targumim de Job y Sal se entremezclan materiales antiguos y recientes; los añadidos haggádicos son muy numerosos. La lengua de Prov se acerca al siríaco; la paráfrasis de este targum es muy sobria.

La lengua, técnicas de traducción y paráfrasis del targum de Cr acercan mucho este targum al Pseudo-Jonatán del Pentateuco.

V. LA EXÉGESIS TARGÚMICA (cf. pp. 467-470)

Los textos targúmicos, en particular el de Onqelos, siguen con fidelidad el tipo de texto masorético. La presencia en los targumim y en la Pešiṭta de lecturas que reflejan variantes respecto al TM, indica que el origen de tales lecturas es anterior a la época de fijación del texto consonántico hebreo (Isenberg) (cf. p. 399). Sin embargo, el valor primordial de los targumim reside en su aportación al conocimiento de la lengua aramea (cf. p. 73), por una parte, y al de la exégesis judía, haláquica y haggádica, por otra. Con esta exégesis y con los métodos de la misma está relacionada la exégesis que los escritos del NT hacen de los textos del AT. Jesús parece haber hecho uso de tradiciones targúmicas, en concreto de tradiciones contenidas en el targum de Is (Chilton). Éstas parecen haber ejercido un cierto influjo en la transmisión de los dichos de Jesús.

La exégesis targúmica será objeto de atención de nuevo en el capítulo sobre «La interpretación del AT en los targumim» (cf. p. 467).

VI. CONTEXTO SINAGOGAL DEL TARGUM

En la sinagoga la lectura de los textos bíblicos, Torah y *Hapṭārâ*, era seguida de la correspondiente traducción en arameo, evitando al máximo el que la tradición escrita pudiera confundirse con la tradición oral expresada en la traducción targúmica. El lector y el traductor tenían que ser personas diferentes; el primero debía limitarse a leer el texto sagrado, el segundo debía recitar de memoria. La traducción se hacía inmediatamente tras la lectura; la lectura de cada verso del Pentateuco era seguida de la correspondiente traducción; la traducción de los textos proféticos podía hacerse por bloques de dos o tres versos.

Esta preocupación por salvaguardar la separación entre Escritura y Targum aparece, sin embargo, complementada por una no menor insistencia en la estrecha relación entre texto sagrado e interpretación targúmica. La versión targúmica no era una simple traducción del texto sagrado, sino una interpretación autorizada del mismo, concorde con la «ortodoxia» rabínica y alejada de toda desviación teológica. Sin tocar la letra del texto, la traducción targúmica imponía una determinada interpretación del mismo. El targum es a la vez traducción y comentario.

El uso del targum desborda, sin embargo, el marco del culto sinagogal. Algunos targumim pueden haber nacido fuera del ámbito sinagogal. Sólo así se explica el que existan targumim de los libros de Job y de Prov, que no tenían fácil cabida en la lectura sinagogal. El targum era objeto de estudio en las escuelas (*bêt ha-sēper*), que tuvieron sin duda una importancia decisiva en la composición y transmisión de los targumim. Éstos no constituyen una literatura de origen y carácter popular, como pudiera desprenderse de una consideración de los targumim como traducciones de uso casi exclusivamente litúrgico, realizadas en atención al pueblo que no podía comprender el hebreo.

Su empleo litúrgico comenzó a declinar cuando el arameo comenzó a ser sustituido por el árabe como lengua hablada de los judíos. El targum continuó siendo objeto de estudio como instrumento para la interpretación del texto bíblico. El targum era también materia de lectura individual y alimento de la piedad personal.

BIBLIOGRAFÍA

Ediciones de textos targúmicos

ALARCÓN SÁINZ, J. J., *Edición crítica del Targum de Lamentaciones según la tradición textual occidental,* Madrid 1990.
ALONSO FONTELA, C., *El Targum al Cantar de los Cantares (edición crítica),* Universidad Complutense, Madrid 1987.
BERLINER, A., *Targum Onkelos* I-II, Berlin 1884.
CLARKE, E. G. *et al., Targum Pseudo-Jonathan of the Pentateuch: Text and Concordance,* Hoboken NY 1984.
DÍEZ MACHO, A. (ed.), *Neophyti I: Targum Palestinense MS de la Biblioteca Vaticana,* I-VI, Madrid-Barcelona 1968-79.
DÍEZ MACHO, A. (ed.), *Biblia Polyglotta Matritensia,* Series IV, Madrid 1965-1988 (con traducción española).
FERNÁNDEZ VALLINA, J., *El Targum de Job,* Madrid 1982.
KLEIN, M. L., *Genizah Manuscripts of Palestinian Targum to the Pentateuch,* 2 vols. Cincinnati 1986.
KLEIN, M. L., *The Fragment-Targums of the Pentateuch,* Roma 1980.
KLEIN, M. L., *The Fragment-Targums of the Pentateuch: According to Their Extant Sources,* Roma 1980.
LAGARDE, P. de, *Prophetae Chaldaice,* Leipzig 1872.
LAGARDE, P. de, *Hagiographa Chaldaice,* Leipzig 1873.
LE DÉAUT, R.-ROBERT, J., *Targum des Chroniques,* Roma 1971.
LEVINE, E., *The Aramaic Version of Ruth,* Roma 1973.
LEVINE, E., *The Aramaic Version of Lamentations,* New York 1976.
LEVINE, E., *The Aramaic Version of Qohelet,* New York 1979.
RIBERA FLORIT, J., *El Targum de Isaías: la versión aramea del Profeta Isaías. Versión crítica, introducción y notas,* Valencia 1988.
RIBERA FLORIT, J., *Biblia Babilónica: Profetas Posteriores (Targum),* Barcelona 1977.
SPERBER, A., *The Bible in Aramaic* I-IVB, Leiden 1959-1973=1992.
TAL, A., *The Samaritan Targum of the Pentateuch,* 3 vols., Tel Aviv 1983.
VAN DER PLOEG, J. P. M.-WOUDE, A. S. van der, *Le targum de Job de la grotte XI de Qumran,* Leiden 1971.

Estudios

BROWN, J. P., «The Septuagint as a Source of the Greek Loan-Words in the Targums», *Bib* 70 (1989) 194-216.

CHILTON, B., *A Galilean Rabbi And His Bible. Jesus' Own Interpretation of Isaiah,* London 1984.
DÍEZ MACHO, A., «The Recently Discovered Palestinian Targum: Its Antiquity and Relationship with the other Targums», *Congress Volume. Oxford 1959,* 7 (1960) 222-245.
DÍEZ MACHO, A., *El Targum,* Barcelona 1972.
GROSSFELD, B., *A Bibliography of Targum Literature,* 3 vols., Cincinnati-New York 1972, 1977 y 1990.
ISENBERG, Sh. R., «On the Jewish-Palestinian Origins of the Peshitta to the Pentateuch», *JBL* 90 (1971) 69-81.
KAHLE, P., *Masoreten des Westens* I-II, Stuttgart 1930.
KASHER, M. M., *Torah Shelemah. Talmudic-Midrashic Encyclopedia on the Pentateuch,* vols. 1-7, Jerusalem 1927-1938 (Genesis); vols. 8-23 1944-1969 (Exodus); vols. 25-33 1971-1980 (Leviticus).
SCHÄFER, P., «Bibelübersetzungen, II. Targumim», *TRE* VI, Berlin-New York 1980, 216-228.
VERMES, G., «The Targumic Versions of Genesis 4:3-16», *Post-Biblical Jewish Studies, Studies in Judaism in Late Antiquity* 8, Leiden 1975, 92-126.
WERNBERG-MÖLLER, P., «An Inquiry into the Validity of the Text-Critical Argument for an Early Dating of the Recently Discovered Palestinian Targum», *VT* 12 (1962) 312-330.

5

EL TEXTO GRIEGO DEL NUEVO TESTAMENTO

I. SITUACIÓN Y PROBLEMÁTICA

El NT ha tenido un influjo en la cultura de Occidente muy superior al de cualquier otro libro de la antigüedad. Por ello su texto nos ha llegado además en una cantidad de copias incomparablemente mayor que la de ninguna otra obra del mundo clásico. Se conocen unos 5.000 manuscritos griegos del NT, a los que hay que añadir unos 10.000 manuscritos de las distintas versiones antiguas, así como miles de citas contenidas en los escritos de los Padres de la Iglesia. Todo este material (manuscritos, versiones y citas) contiene un número de variantes calculado en una cifra entre las 150.000 y 250.000 o tal vez mayor. No existe una sola frase del NT de la que la tradición manuscrita no haya transmitido alguna variante.

La comparación con la transmisión de los textos clásicos greco-latinos resulta muy significativa. Muchas de las obras clásicas nos han llegado solamente en dos o tres copias de la época medieval, alejadas con frecuencia del autógrafo en más de un milenio. El descubrimiento de los papiros ha venido a poner algún remedio a esta situación. Por el contrario, el tiempo que media entre el período de redacción de los evangelios y la época a la que corresponden la mayor parte de los testimonios conservados del texto evangélico no supera los tres o cuatro siglos y en algunos casos se reduce a sólo doscientos años o menos todavía. Un fragmento de papiro (P^{52} de *ca.* 125) del evangelio de Juan es más antiguo que la fecha asignada en el pasado por algunos críticos a la redacción de este evangelio.

El estado de conservación del texto neotestamentario es muy superior al de muchos de los textos clásicos. Para reconstruir el texto original de las tragedias de Esquilo y remediar al estado de corrupción de los manuscritos conservados, el editor de estas obras no tiene más remedio que echar mano con frecuencia de «conjeturas» textuales. En la inmensa mayoría de los casos, la lectura original de cada pasaje del

texto del NT está conservada siempre en uno o en otro de los manuscritos llegados hasta nosotros.

La mayor parte de las variantes existentes en los manuscritos del NT se refieren a formas ortográficas o a cuestiones gramaticales y de estilo. Son muy escasas las variantes que afectan al significado del texto. Muchas constituyen cambios deliberados, que fueron introducidos en el texto por los copistas. Sin embargo, incluso en los casos en los que los cambios introducidos afectan o modifican el sentido del texto, no tocan por lo general a cuestiones sustanciales de lo que más tarde se convirtió en el dogma cristiano. Algún caso resulta más llamativo, como el de la variante «hijo» o «Dios» en Jn 1,18, pues afecta nada menos que a la cuestión de la divinidad de Cristo (cf. p. 434).

El carácter inspirado de la Escritura no garantiza una buena conservación del texto. La carta a los Hebreos desarrolla un punto importante de su doctrina cristológica basándose sobre lo que no es sino un error textual: una supuesta referencia de Sal 40,6 a la encarnación de Cristo en un cuerpo destinado al sacrificio. La expresión de Heb 10,5, «un *cuerpo* (*sôma*) has preparado», se presenta como una cita de Sal 40,7 (TM 39,7), «me has dado y abierto un *oído*». La carta a los Hebreos se refiere a la preparación de un cuerpo para Cristo que viene al mundo. El contexto inmediato así lo confirma (10,10). Sin embargo, el texto hebreo de Sal 40,7 no conoce el término hebreo «cuerpo», como tampoco lo conoce la versión de los LXX, que ofrece el término *ôtia,* «oídos», correspondiente al original hebreo. La argumentación de la carta a los Hebreos se basa sobre un doble error de lectura: duplicación de la sigma (última letra de la palabra anterior) y confusión de la letra M con las dos letras seguidas TI; estos errores dieron por resultado que de la lectura *-s ôtia* surgiera la lectura *-s sôma.* Esta lectura errónea de la carta a los Hebreos pasó incluso más tarde a numerosos manuscritos del Salterio; los copistas cristianos concedían mayor autoridad a la lectura de la cita neotestamentaria que a la del propio Salterio.

Por otra parte, un error de lectura puede originar un nuevo texto considerado inspirado, aunque ello no significa que la doctrina expuesta se base sobre el error textual cometido. El caso más llamativo es el de la cita que Mt 1,22 hace de Is 7,14: «la virgen concebirá un hijo». No se trata en este caso de un error de copista ni de una traducción errónea. Lo que se ha producido es un desplazamiento de significado. Los traductores griegos entendían perfectamente el sentido de la palabra hebrea *'almâ,* que tradujeron por *parthénos* en el sentido de «doncella» y no de «virgen». Los cristianos, que creían en el nacimiento misterioso de Cristo, interpretaron el texto de Is como una profecía del nacimiento «virginal» del Mesías, atribuyendo al término *parthénos* el significado de «virgen».

Los autógrafos de los libros que componen el NT se han perdido para siempre. Eran muchos los factores que podían influir en una deficiente conservación del texto neotestamentario. En los primeros tiempos, los escritos del NT se copiaban en papiro, un material que se deterioraba muy pronto, excepto en climas como los de Egipto o el Mar Muerto. La mayor parte de las variantes conservadas proceden de la época anterior a la canonización de los libros del NT, en unos momentos en los que no se cuidaba mucho todavía la copia de los manuscritos. La canonización de los libros del NT determinó un mayor cuidado en la copia de los mismos, pero no dejaron de producirse por ello nuevas variantes y nuevos cambios en el texto. Una vez reconocido el carácter canónico de los libros, los copistas tendían incluso a corregir más el texto, preocupados por expurgarlo de todo aquello que pudiera parecer erróneo, incorrecto o simplemente inconveniente en un texto sagrado.

A los copistas de la antigüedad no les movía el interés por la lectura «original» que tanto preocupa a los críticos modernos. Su interés se centraba en la lectura «verdadera», aquella que correspondía a la tradición eclesial y que estaba de acuerdo con la misma. Ello no quiere decir que los copistas y escribas de la antigüedad no tuvieran una preocupación crítica. Basta pensar en la obra de un Orígenes, que, permaneciendo fiel al texto transmitido por la tradición de la Iglesia, no desmerece por ello de la crítica más moderna y exigente.

El interés por el texto «mejor» y original y por la historia de las versiones no se desarrolló hasta la época del Renacimiento. No deja de ser significativo el hecho de que, pasados los primeros tiempos del Renacimiento y de la Reforma, volviera a constituirse una nueva «tradición» del denominado *textus receptus,* cuya autoridad fue casi indiscutible hasta el siglo pasado.

II. EL TEXTO IMPRESO DEL NUEVO TESTAMENTO. EL *TEXTUS RECEPTUS*

Tras la invención de la imprenta y durante bastantes años sólo se imprimieron textos latinos. Los primeros textos griegos del NT que pasaron a la imprenta fueron el *Magnificat* y el *Benedictus,* impresos junto a un Salterio en griego en el año 1481 en Milán.

La primera edición impresa del texto griego del NT fue la llevada a cabo en la *Políglota Complutense* (cf. p. 279). De los seis volúmenes que componían esta obra, el quinto correspondía al texto del NT. El trabajo de impresión fue concluido en Alcalá el 10 de enero de 1514, pero la edición completa no vio la luz hasta el año 1522. No es posible determinar con exactitud cuáles fueron los manuscritos que se utilizaron para realizar esta edición. Se sabe que algunos (*antiquissima et emendatissima*) fueron enviados de Roma expresamente. Los editores corrigieron en ocasiones el texto griego a partir del texto latino de la *Vulgata.* Tal es el caso del llamado *comma joanneum* (1 Jn 5,7-8).

En el año 1515 *Erasmo* (1466?-1536) preparó una edición del NT

que vio la luz al año siguiente. Erasmo realizó esta edición a instancias del impresor J. Froben, asentado en Basilea, cuyo objetivo era adelantarse a la publicación de la Complutense. La edición de Erasmo reproducía en columnas paralelas el texto griego y un texto revisado de la *Vulgata*. El trabajo fue realizado en menos de seis meses, por lo que la edición no podía menos de estar plagada de errores tipográficos. Erasmo se basó en manuscritos procedentes de la biblioteca de la Universidad de Basilea, cuya fecha era tardía y cuyo valor crítico era muy escaso. El manuscrito utilizado para la edición del libro del Apocalipsis no contenía el pasaje de 22,16-21. Erasmo no tuvo reparo en suplir la laguna del manuscrito con una versión propia, realizada a partir del texto latino.

La obra de Erasmo, reeditada sucesivamente en los años 1519, 1522, 1527 y 1535, fue criticada en su tiempo, no tanto por los errores que contenía, sino por los cambios que introducía en el texto latino. El texto editado por Erasmo no alcanza la calidad del de la Políglota Complutense. Sin embargo, el hecho de haber salido a la luz pública unos años antes hizo que no tardara en convertirse en el texto más difundido y autorizado. De no haber mediado tantos años entre la impresión y la publicación de la Políglota de Alcalá, el texto neotestamentario de esta edición se hubiera convertido seguramente en el *textus receptus* de la tradición posterior.

En 1546 y 1549 el humanista e impresor *Roberto Estienne (Stephanus)* publicó en París dos ediciones del NT, que no eran en realidad sino una refundición de las ediciones de Cisneros y de Erasmo. La tercera edición de 1550 (regia) sigue fielmente el texto de la quinta edición de Erasmo, y recoge al margen lecturas de la edición Complutense y de manuscritos procedentes en su mayoría de la Biblioteca real de París. La cuarta edición de 1551 introdujo la división del texto en versículos, reproducida a partir de entonces en todas las ediciones del NT.

La edición de Estienne sirvió de base para otras dos ediciones: la del francés *Teodoro de Beza*, que conoció diez ediciones entre los años 1565 y 1611, y la realizada por los hermanos *Buenaventura y Abraham Elzevir* en *Leyden* (Holanda) en 1624. Los mismos hermanos Elzevir realizaron en 1633 una edición que fue considerada a partir de entonces como el *textus receptus* del NT griego. Sólo en Inglaterra se siguió considerando como tal el texto de la edición de Estienne de 1550, utilizado en la *Políglota de Londres*, editada por *Walton* en 1657. Además del texto griego y del texto latino de la *Vulgata*, esta Políglota incluía los textos de las versiones Pešiṭta, etiópica, árabe y persa (en los evangelios). Una versión siríaca suplía las lagunas de la Pešiṭta en el texto del NT. Cada una de estas versiones aparecía acompañada de su correspondiente traducción latina. En 1675 J. Fell publicó una edición en la que incluía además textos de las versiones copta y gótica.

La edición de *J. Mill* de 1707, basada también como las anteriores en la de Estienne, recoge unas 30.000 variantes, con un juicio crítico

sobre el valor de las mismas. Mill fue el primero que percibió la importancia que las versiones antiguas y las citas de los Padres tienen para el estudio crítico del texto del NT.

La edición de *J. A. Bengel*, llevada a cabo en Tubinga en 1734, dio inicio al proceso de abandono progresivo del *textus receptus*. Esta edición no incluía, sin embargo, lecturas que no fueran conocidas ya por ediciones anteriores. *J. J. Wettstein* publicó en 1751-52 una edición caracterizada por un acopio ingente de materiales, entre los que incluía citas de clásicos griegos y latinos, así como de escritos talmúdicos y rabínicos, relacionadas de alguna manera con los pasajes bíblicos correspondientes. Wettstein fue el primero en utilizar letras mayúsculas para designar los manuscritos unciales y números arábigos para los minúsculos. Otras ediciones dignas de ser señaladas son las de J. J. Griesbach (1775-77), D. F. Matthaei (1782-88) y J. M. A. Scholz (1830-36).

III. EDICIONES CRÍTICAS MODERNAS

C. Lachman fue el pionero de la crítica textual del NT y de la literatura clásica. Fue el primero en romper con la tradición del *textus receptus*. Su edición de 1831, basada en manuscritos antiguos, se proponía establecer el texto del NT tal como éste era conocido en el s. IV. Los trabajos llevados a cabo por S. P. Tregelles (1857-1872) fueron también en este sentido un modelo de precisión crítica.

L. F. K. von Tischendorf publicó no menos de 24 ediciones del NT. La más significativa, *Novum Testamentum Graece. Editio Octava Critica Maior* (Leipzig 1869-1872), se basaba en el famoso Códice Sinaítico (א), que él mismo había descubierto en el monasterio del Sinaí. Se proponía recobrar el texto «mejor», aunque éste no fuera precisamente el más antiguo. El aparato crítico de esta edición sigue siendo todavía hoy día de uso obligado.

La edición de *B. F. Westcott y F. J. A. Hort* de 1881, *The New Testament in the Original Greek*, ha gozado de enorme autoridad entre los críticos. Se basa fundamentalmente en el texto del Códice Vaticano.

H. von Soden publicó una edición, cuya característica era la ingente cantidad de manuscritos minúsculos utilizados: *Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte* (Gotinga 1913). Von Soden desarrolló un nuevo sistema de clasificación de los manuscritos y una nueva teoría de la historia del texto.

Además de las grandes ediciones citadas, existen otras de carácter manual. Las de *J. M. Bover, Novi Testamenti Biblia graeca et latina* (Madrid 1943) y de *A. Merk, Novum Testamentum Graece et Latinae* (Roma 1933), ofrecen el texto griego y latino, como indican sus títulos. La edición más difundida del NT en griego ha sido la de E. Nestle (1898), revisada en ediciones sucesivas. A partir de la edición 25ª K. Aland ha sido el responsable de la revisión (*Novum Testamentum Graece*, Stuttgart 1963).

K. Aland, M. Black, B. M. Metzger y A. Wikgren publicaron una edición «ecléctica» (*The Greek New Testament*, London 1966), concebida como instrumento de trabajo para los traductores a lenguas modernas. Las variantes seleccionadas son aquellas que de alguna manera afectan al trabajo de traducción. Su número es más reducido que en la edición de Nestle, pero la masa de testimonios aducidos es mucho mayor. Los editores emiten un juicio de valor sobre cada variante, expresando el grado de certeza que atribuyen a sus decisiones conforme a una escala de mayor a menor (A-B-C-D). Un vo-

lumen anejo, editado por B. M. Metzger (*A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London 1971), explica los motivos de tales decisiones.

En 1967-68 el Instituto para la investigación del texto del NT (*Institut für neutestamentliche Textforschung*, Münster) programó, en colaboración con otros centros de estudio, una nueva edición de gran formato, *Novi Testamenti Graeci Editio Maior*. Este nuevo proyecto está perfectamente justificado por el hecho de que la documentación manuscrita de la que hoy se dispone es mucho mayor que la conocida en la época de Tischendorf. Esta documentación incluye la totalidad de los papiros (excepto el P^{11} ya utilizado por Tischendorf), el 80% de los unciales, el 95% de los minúsculos y el 99% de los leccionarios, así como el texto de algunas versiones conocidas hoy día. A ello se añade el hecho de que por entonces no existían todavía ediciones críticas de los textos patrísticos. Esta edición reconoce la existencia de tres formas textuales: la *Koiné*, el texto D (denominación más apropiada que la de «texto occidental») y el texto egipcio. Pretende remontarse al texto subyacente a estas tres formas, es decir, la forma del texto de los escritos neotestamentarios en los primeros momentos de su transmisión.

IV. LA INVESTIGACIÓN MODERNA SOBRE EL TEXTO DEL NUEVO TESTAMENTO. TEORÍAS Y MÉTODOS

La crítica moderna sobre el texto del NT se propone buscar y reconstruir el texto «mejor», entendiendo por tal el más próximo al original. La historia de esta búsqueda, desde el Renacimiento hasta hoy, ha conocido varias etapas.

1. El primer avance de la crítica moderna consistió en *reconocer que el texto original del NT debía ser buscado en los manuscritos griegos y no en los latinos*. Entre los ss. V y XVI el texto latino y la forma de la *Vulgata* en particular habían gozado en Occidente de una preponderancia absoluta. La caída de Constantinopla en 1453 provocó el éxodo de numerosos helenistas a Occidente, que trajeron consigo gran cantidad de manuscritos griegos y abrieron los ojos a los occidentales sobre la necesidad de rastrear el texto original del NT en los mss. griegos.

Sin embargo, el texto reproducido en los manuscritos traídos de Constantinopla era en realidad un texto medieval tardío, que estaba muy difundido en el Oriente bizantino. Las primeras ediciones impresas reprodujeron estos manuscritos sin discriminación alguna entre unos textos y otros. Si se aducían lecturas variantes, éstas no pasaban de ser un puro objeto decorativo o un motivo de erudición.

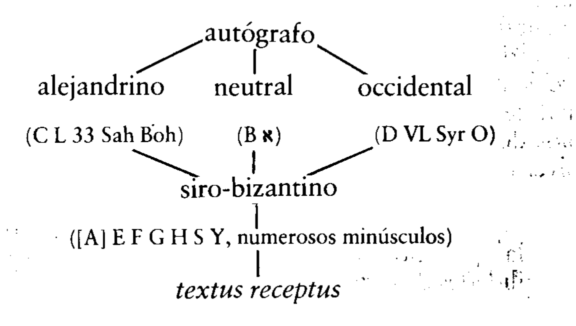
Sólo un tipo de variantes suscitaba fuertes controversias en aquella época: aquéllas en las que los nuevos textos griegos, traídos del Oriente, diferían del texto latino, considerado en Occidente como el texto normativo. El hecho de que Erasmo y Estienne se atrevieran a revisar el texto latino no podía menos de suscitar las críticas e incluso la condena, que hubo de sufrir el segundo de ellos.

2. El paso ulterior de la crítica moderna consistió en *advertir que el texto griego* difería no ya sólo del texto latino de la *Vulgata*, sino *también del texto de las demás versiones antiguas y del texto de las citas de los Padres*. En 1716 *Bentley* proyectó una edición, que nunca llegó a realizar, en la que establecía el principio de preferencia por los manuscritos más antiguos y reconocía por vez primera el valor de las versiones antiguas como vía de aproximación al texto original griego. Por otra parte, *Bengel* enunció el principio, que se convirtió en regla de la crítica textual, según el cual la *«lectura más difícil»* goza de preferencia sobre las demás. Bengel trató además de clasificar los manuscritos por familias, distinguiendo una asiática y otra africana. *Wettstein* enumeró una serie de principios críticos, entre los que figuraba el de preferencia de la *«lectura más breve»* (cf. p. 434).

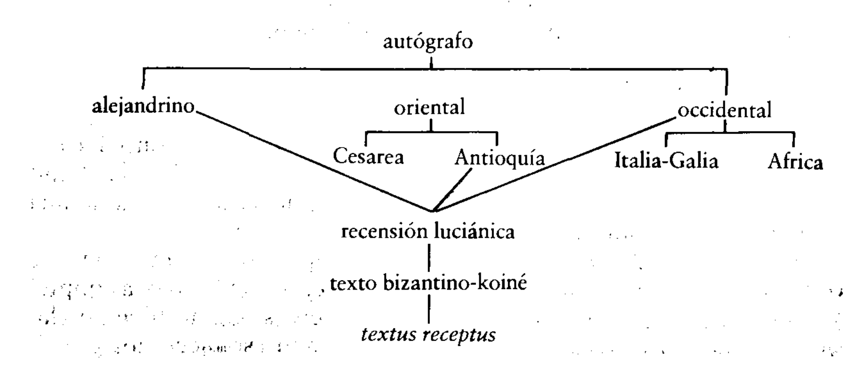
3. La crítica textual moderna del NT comienza en realidad con *Griesbach*, quien *clasificó los manuscritos en tres grandes grupos:* el *occidental*, muy antiguo, pero corrompido; el *alejandrino*, que corregía al anterior, y el *constantinopolitano*, que aparecía reproducido en la mayor parte de los manuscritos conservados. Griesbach no concedía importancia al testimonio de los manuscritos sueltos, sino al de las familias de manuscritos, en especial en los casos de acuerdo entre la familia occidental y la alejandrina.

4. *C. Lachmann* fue el primero en romper con la tradición que consideraba como texto «mejor» el *textus receptus* de las biblias impresas, que se basaban en manuscritos muy recientes. Como filólogo clásico y como germanista a un tiempo, Lachmann estableció los principios críticos del *método genealógico*, que ha marcado hasta el presente los avances de la crítica de textos. A partir de Lachmann el texto mejor es el más antiguo, el que dispone del mejor árbol genealógico y que estuvo menos expuesto en principio a los errores de los copistas.

5. *Westcott y Hort* dieron el golpe de gracia al *textus receptus*, cuya autoridad se fundaba en el criterio de la mayoría, según el cual tenía preferencia la lectura más común y frecuente en la tradición manuscrita. Sin embargo, una lectura atestiguada en muchos manuscritos podía proceder de un solo manuscrito, que además podía estar corrompido. Westcott y Hort establecieron además la distinción entre *cuatro tipos de texto* diferentes: *siro-bizantino, occidental, alejandrino y neutral*. Las relaciones entre estas formas textuales se pueden representar en el esquema siguiente:



6. *B. H. Streeter* (1874-1934) no llegó a publicar nunca un texto crítico, pero desarrolló la idea de clasificar los manuscritos por grupos de *«textos locales»*, según los distintos centros geográficos y las diferentes iglesias locales: Alejandría en Egipto, Antioquía en Siria, Cesarea en Palestina, Cartago en Africa e Italia y la Galia en la Europa occidental. El texto de Bizancio, que aparece reproducido en la gran masa de manuscritos unciales y minúsculos, representa probablemente el texto de la recensión luciánica y aglutina los textos anteriores, hasta desembocar en el *receptus*:



H. Lietzmann (1875-1942) distinguió *tres familias en las cartas paulinas:* la *koiné,* la más reciente; la occidental, de una gran antigüedad, y la egipcia, con frecuencia la más primitiva. En todo caso es imprescindible examinar siempre todas y cada una de las lecturas variantes y emitir un juicio sobre la probabilidad interna de cada una.

7. Con *Burkitt* adquirió mayor importancia la *crítica interna* de las variantes que el estudio codicológico de los manuscritos y su agrupación por familias. Varias eran las razones de este cambio de orientación. Dado que todos los manuscritos están contaminados, no puede existir un tipo de texto puro consagrado en los mejores manuscritos. Por otra parte, la mayoría de las variantes conocidas tuvieron origen en los dos primeros siglos del cristianismo, antes de la época de los grandes códices. La aplicación del método genealógico al estudio del texto neotestamentario no permite además conclusiones muy precisas, por cuanto las variantes producidas se deben más a cambio deliberado que a error accidental.

Al final de este largo proceso y desde los tiempos de *H. von Soden* a principios del s. XX se reconoce que no basta el método genealógico para resolver todos los problemas de la crítica textual del NT. Se tiende por ello a un *método «ecléctico»,* considerando que el texto mejor es aquel que, tras un estudio pormenorizado de todas las variantes conservadas y tras la aplicación de las reglas de la crítica interna, ofrece mayores probabilidades de corresponder a la forma original del texto.

Von Soden distinguía tres recensiones: la jerosolimitana (I) de Orígenes, la egipcia de Hesiquio (H) y la bizantina o *koiné* (K) de Luciano. La primera corresponde al texto occidental de Westcott-Hort, la segunda al texto neutral y alejandrino y la tercera al texto sirio. Reconstruidas estas tres recensiones, Von Soden intentó, a través de la crítica interna, reconstruir el arquetipo de las mismas, el llamado texto I-K-H. La obra de Von Soden recibió críticas muy duras. Resulta muy compleja, sobre todo para quienes se inician en la crítica textual del NT.

Así, pues, la crítica textual ha de examinar todas las variantes conservadas y seleccionar aquella que tenga mayores probabilidades de responder a la forma original del texto. Para ello ha de reconstruir previamente los textos, que en cada momento y en cada región geográfica eran conocidos por la comunidad cristiana de aquella época y lugar. El crítico del texto ha de conocer por ello y tener en cuenta el conjunto de la tradición cristiana en la que aquellos textos eran transmitidos.

Las variantes más significativas son las debidas a correcciones de carácter doctrinal y a todo un trabajo de tipo editorial, influido por factores de orden político como el triunfo del cristianismo y teológico como la apologética anti-herética. En la edición y transmisión del texto influían también un sinnúmero de condicionantes, que podían abarcar desde el aislamiento geográfico y lingüístico en el que vivía una determinada comunidad, ajena a las nuevas formas de texto desarrolladas en las metrópolis de la cultura, hasta las intervenciones de la autoridad eclesiástica, que hacía sentir su peso mucho más en estas metrópolis que en aquellos lugares apartados. Todo este cúmulo de datos obliga al crítico del texto neotestamentario a llevar a cabo, al tiempo que cumple su cometido específico de filólogo y de restaurador del texto, todo un trabajo sobre historia del cristianismo y de la teología cristiana (cf. p. 367).

V. MANUSCRITOS DEL NUEVO TESTAMENTO

1. *Papiros*

La mayor parte de los papiros encontrados en Egipto corresponden a textos no literarios: recibos, cartas, documentos comerciales, etc., aunque no han dejado de aparecer también papiros con textos de la literatura clásica. A. Deissmann puso de relieve la importancia del estudio de los papiros en orden al conocimiento de la lengua *koiné,* así como de las costumbres y de la vida ordinaria en la época helenística y romana.

Hasta el siglo pasado sólo se conocían 9 papiros del NT. En la actualidad son 88 los papiros catalogados, incluyendo algunos talismanes y leccionarios que no revisten interés para la historia y crítica del texto. Los papiros abarcan un 40% del texto del NT. Proceden en su totalidad de Egipto y allí fueron también copiados. Datan de los ss. II al VIII,

pero más de la mitad corresponden a los ss. III y IV y son, por lo tanto, anteriores a la formación de los tipos textuales del NT.

Por su antigüedad los papiros tienen una importancia enorme para la crítica del texto neotestamentario. Los fragmentos conservados son, sin embargo, en muchos casos demasiado pequeños o apenas utilizables. Las dos colecciones de papiros más famosas llevan los nombres de Chester Beatty (P^{45-47}, actualmente en Dublín) y de Martin Bodmer (P^{66}, P^{72}, P^{74}, P^{75}, en Ginebra). Los papiros más importantes, con indicación del tipo de texto que ofrecen, son los siguientes:

P^{45}: de comienzos de la primera mitad del s. III. Las 30 hojas conservadas contienen fragmentos de los 4 evangelios y de Hch. El texto de Marcos se aproxima al cesariense; en los otros evangelios se sitúa entre el alejandrino y el occidental.

P^{46}: fechado hacia el año 200. Tenía 140 hojas, de las que se conservan 86, y ofrecía el texto de las cartas paulinas en un orden diferente (Rom, Heb, 1-2 Cor, Ef, Gál, Flp, Col y 1-2 Tes). Faltaban seguramente las cartas pastorales. El texto es más próximo al alejandrino que al occidental. Atestigua, por tanto, un texto «neutral» de las cartas paulinas, que antecede en siglo y medio a todos los demás testimonios conservados de este tipo de texto.

P^{47}: procede del último tercio del s. III. Concuerda con el Sinaítico más que con ningún otro manuscrito, aunque mantiene una notable independencia.

P^{52}: fechado hacia el 125. Es el fragmento del NT más antiguo conocido, muy próximo a la fecha de redacción del evangelio de Juan, hacia el 90-95. Atestigua la difusión de este evangelio en Egipto a comienzos del s. II. Se encuentra en la John Rylands Library de Manchester.

P^{66}: procede de hacia el año 200. Contiene el texto de los caps. 1-14 de Jn, con escasas lagunas; los caps. 15-21 se encuentran en peor estado. Presenta un texto mixto, con elementos alejandrinos y occidentales.

P^{72}: del s. III, con texto de los Hch y de las cartas católicas, muy ecléctico y próximo al texto tardío.

P^{75}: fechado hacia el año 200. Es la copia más antigua conocida de Lc y una de las más antiguas de Jn. Su texto es muy similar al del Códice Vaticano, lo que hace remontar esta forma del texto al s. II y demuestra que el texto neutral no es un texto recensionado en el s. IV.

2. *Manuscritos en caracteres unciales*

Reciben la denominación de unciales los manuscritos escritos en pergamino con un tipo de letra derivado de las mayúsculas utilizadas en las inscripciones (cf. p. 112). Hasta el s. IX los caracteres unciales fueron los únicos utilizados en los manuscritos del NT. Se siguieron utilizando por algún tiempo en la copia de leccionarios.

Han llegado hasta nosotros 268 manuscritos unciales del NT. Son designados con números arábigos, precedidos de un cero. Algunos son conocidos también por las letras latinas, griegas o hebreas, con las que eran designados con anterioridad a la implantación del sistema de referencia numérica (01=א, 02=A, 03=B, etc.). A causa de su antigüedad

fueron considerados como la fuente más importante para el estudio del NT. Tras el descubrimiento de los papiros, anteriores a los unciales, y una vez hecho el correspondiente análisis de crítica interna, en la actualidad no se tiene ya reparo en reconocer que el texto de los manuncritos unciales contiene errores que es preciso corregir.

Los manuscritos unciales más importantes, con indicación del tipo de texto que representan, son los siguientes:

01=א, *Códice Sinaítico (S)*, escrito en la primera mitad del s. IV. Contiene el AT y el NT, además de la *Carta de Bernabé* y el *Pastor de Hermas*. Presenta cuatro columnas por página (43 por 37,8 cm.), excepto en los libros poéticos, en los que cada página contiene solamente dos columnas. En la copia del manuscrito intervinieron sucesivamente tres manos diferentes y hasta el s. XII nuevos correctores introdujeron en su texto diversas modificaciones. Tischendorf lo descubrió en la biblioteca del Monasterio de Santa Catalina en el Sinaí. Fue regalado al Zar de Rusia y adquirido más tarde por el Museo Británico en el 1953. Es uno de los testimonios más importantes del NT. Su texto es por lo general del tipo alejandrino, aunque con elementos occidentales. Entre sus características destacan el emplazamiento del final de Mc en 16,8, la omisión del episodio de la mujer adúltera (Jn 7,52-8,11) y la situación de la doxología de Rom tras 16,23.

02=*A, Códice Alejandrino* (en el Museo Británico), de comienzos del s. V. Contenía la Biblia griega en su totalidad, además de las cartas primera y segunda de Clemente y los *Salmos de Salomón*. Faltan pasajes de Mt, Jn y 1 Cor. Está escrito a dos columnas por página. En los evangelios es el testimonio más antiguo del texto bizantino; en el resto del NT representa el tipo de texto alejandrino. Es el mejor testimonio existente del texto de Ap.

03=*B, Códice Vaticano* (en la Biblioteca Vaticana), de comienzos del s. IV. Contenía el texto íntegro de la Biblia griega, con excepción de la *Oración de Manasés* y de los libros de los Macabeos. En el texto actual se han perdido pasajes de Gn, 2 Sm, Sal, Heb, las cartas pastorales y Ap. Tenía 920 hojas, con dos columnas por hoja en los textos poéticos y tres en los restantes.

04=*C, Efrén rescripto* o códice palimpsesto de S. Efrén (París), de comienzos del s. V. El palimpsesto en el que se ha conservado procede del s. XII. El códice contenía en su origen toda la Biblia, pero del AT se conservan el texto de Job, Prov, Ecl, Sab, Eclo y Cant, y del NT parte de todos los libros, excepto de 2 Tes y 2 Jn. Contiene 209 hojas, con una columna por hoja. Su texto, reconstruido por Tischendorf, revela un carácter mixto, pero concuerda por lo general con el texto bizantino.

05=*D, Codex Bezae* (Cambridge). Es un códice greco-latino, el más antiguo de los códices bilingües conservados. Procede del s. V o VI. Contiene los evangelios y Hch, los primeros en el orden llamado occidental: Mt-Jn-Lc-Mc. Tenía 510 o más hojas, el texto griego en la página izquierda y el latino en la derecha. Su texto reviste un carácter muy especial por el hecho de contener frecuentes adiciones de palabras y de frases enteras. En Hech el texto es una décima parte más amplio que el de la restante tradición manuscrita.

06=*Dp, Códice Claromontano*, del s. VI. Contiene las cartas paulinas (lo que se significa con la letra *p*).

022=*N, Codex Purpureus Petropolitanus* (San Petersburgo), cuya característica más sobresaliente es el lujoso formato del códice, que da nombre al mismo.

040=*XII, Codex Zacynthius* (de la isla griega de Zante). Se encuentra en un palimpsesto del s. VIII (o VI?). Contiene un texto de Lc de tipo alejandrino. Es el manuscrito más antiguo de los que contienen una *catena* o comentario hecho de citas patrísticas.

3. *Manuscritos en caracteres minúsculos*

Reciben la denominación de minúsculos los manuscritos escritos en caracteres cursivos o minúsculos. Su período de difusión alcanza desde el s. IX hasta la invención de la imprenta. Como en el caso de los unciales, los minúsculos más antiguos están escritos con mayor cuidado y con menor ornato externo. Se conocen hoy 2.792 manuscritos minúsculos, designados con un número arábigo. Al tratarse de manuscritos de menor antigüedad que los unciales, se consideró por algún tiempo que su texto estaba también más alejado del original. De hecho ofrecen en su mayoría el texto bizantino o *koiné*. Sin embargo, ello no es siempre así. El elemento determinante del valor de las lecturas de un texto no es la *antigüedad del manuscrito,* sino la calidad del *arquetipo utilizado* para la copia del mismo. Así, p. ej., el ms. 33, que data del s. IX, presenta un texto alejandrino de gran valor.

Los manuscritos que muestran lecturas afines constituyen una «familia». Se reconocen varias *familias de manuscritos minúsculos.* La familia 1, formada por los mss. 1, 118, 131, 209 (de los ss. XII-XIV), ofrece un texto próximo al del códice Θ y refleja un tipo de texto cesariense. La familia 13 o grupo de Ferrara (de los ss. XI-XIV), con tres subgrupos encabezados respectivamente por los mss. 13, 69 y 983, muestra también afinidades cesarienses, que permitieron justamente el descubrimiento de este tipo de texto. El arquetipo procede de Oriente y fue llevado a la Italia meridional; esta zona tuvo una época de esplendor cultural bajo los normandos y allí encontraron refugio los monjes griegos que huían de los musulmanes.

Otros minúsculos dignos de mención son los numerados 28, 33, 61, 69, 81, 157, 383, 565, 579, 614, 2.344, la familia formada por los mss. 1.678, 1.778 y 2.080, y la familia integrada por los mss. 1.016, 1.841, 2.582 y 2.626, etc. Por su formato externo llaman la atención el ms. 16, escrito a cuatro colores según el contenido del que se trata, el 461, que es el más reducido de tamaño y a la vez el más antiguo de los que contienen una fecha determinada (año 835), y el *Codex Gigas* o «gigante», el de mayores proporciones.

4. *Leccionarios*

Desde muy pronto la liturgia cristiana seleccionó algunos pasajes de los evangelios y del resto del NT, con la sola excepción del Apocalipsis. Estos pasajes eran leídos en las celebraciones de cada día del año y, en particular, en las fiestas dominicales. Son unos 2.193 los manuscritos catalogados de leccionarios. Ninguno es anterior al s. IX. Los más antiguos están escritos en caracteres unciales, que fueron utilizados todavía

hasta el s. XI para la escritura de leccionarios. Se designan con una *l*, seguida del número correspondiente (*l* 1, *l* 2, *l* 3, etc.). La investigación reciente ha puesto de relieve el valor de los leccionarios en orden al estudio textual del NT. Por el contrario, los óstraca y amuletos, que contienen breves fragmentos de texto del NT, carecen de valor crítico por la falta de control de su texto.

VI. VERSIONES DEL NUEVO TESTAMENTO

En la antigüedad no era frecuente la traducción de libros a otras lenguas. Las pocas traducciones que se hacían eran muy libres y no permitían reconocer con exactitud el texto del original utilizado para la versión. La traducción de los LXX fue la primera que rompió con este modelo de traducción. Las versiones hechas sobre la de los LXX siguieron el ejemplo de esta versión.

Los cristianos de los nuevos países por los que se extendía el cristianismo, sintieron muy pronto la necesidad de disponer de traducciones en sus propias lenguas. Las versiones eran al principio muy literales. Ello les confiere un gran valor crítico, pues permiten reconocer las características del texto original sobre el que se realizaba la traducción. La fecha aproximada y la zona de difusión de las diferentes traducciones son otros tantos indicadores de la forma del texto griego utilizada en cada época y en cada región. La importancia de las versiones para la crítica textual radica, pues, en la antigüedad y en la literalidad de las mismas. Las más antiguas son la latina y la siríaca (sobre el origen y carácter de cada versión, cf. p. 372 y 380).

VII. CITAS PATRÍSTICAS

Además de los manuscritos bíblicos y de las versiones, las citas del NT recogidas en comentarios, sermones y otros escritos de los Padres ofrecen un material tan abundante que abarca prácticamente la totalidad del NT. La importancia de las citas patrísticas radica en el hecho de que el texto en ellas citado es con frecuencia más antiguo que el de la mayor parte de los manuscritos bíblicos conservados. Por otra parte, las citas de los Padres permiten identificar cuál era el tipo de texto utilizado en una época y en una geografía determinadas. Permiten reconocer asimismo el origen y ámbito de difusión de un determinado manuscrito. Así, p. ej., las citas de Cipriano de Cartago (*ca.* 250) coinciden con el texto del ms. *k* de la VL. De ello se deduce que este manuscrito, procedente del s. IV o V, se remonta a una copia que estuvo en circulación por el Norte de África hasta el año 250 (cf. p. 373).

Para poder hacer uso de las citas de los Padres, es preciso establecer previamente el texto original de los escritos patrísticos, pues éstos sufrieron un proceso de corrupción y de revisión comparable al de los

manuscritos bíblicos. Por otra parte, es preciso determinar en cada caso si las citas son literales o parafrásticas, hechas de memoria o tomadas directamente de un manuscrito bíblico. Los estudios más recientes han demostrado que la cita de memoria no era tan frecuente como se ha venido pensando. Puede darse el caso de que las citas cuyo texto no corresponde al de los manuscritos que hoy se conocen, respondan a otros textos diferentes y más antiguos.

Tienen especial interés los casos en los que un mismo autor, como Orígenes, cita textos diferentes o contrapone lecturas variantes. Jerónimo observa tres variantes del texto de 1 Cor 15,15, una de ellas conocida sólo en manuscritos latinos (*Epist.* 119). Boismard llama la atención sobre la importancia de las citas patrísticas, con las que llega a reconocer una forma más breve del texto de los evangelios.

Entre los Padres o escritores eclesiásticos, que más citas del NT han transmitido, figuran Marción (*ca.* 150-160), Taciano (*ca.* 170), Justino (+*ca.* 165), Ireneo (+202), Clemente de Alejandría (+212), Tertuliano (+220), Cipriano (+258), Hipólito de Roma (+235), Orígenes (+253/4), Efrén sirio (+373), Lucífero de Cagliari (+370/1), Ambrosio de Milán (+397), Crisóstomo de Constantinopla (+407), Jerónimo (+419/20), Cirilo de Alejandría (+444), Teodoro de Mopsuestia (+428), Agustín (+430), etc.

VIII. CLASIFICACIÓN DE LOS DIFERENTES TESTIMONIOS SEGÚN EL TIPO DE TEXTO REPRESENTADO

Los manuscritos del NT se clasifican en grupos, según el tipo de texto que ofrecen.

1. *Testimonios del texto alejandrino*

Los manuscritos, libros o escritos de autores señalados con asterisco (*) pertenecen sólo en parte al tipo de texto señalado. El paréntesis indica que el manuscrito ofrece un texto mixto.

a) Texto proto-alejandrino: P45 (en Hch) P46 P66 P75 ℵ B Sahídico*, Clemente de Alejandría, Orígenes* y la mayor parte de los fragmentos en papiro de las epístolas paulinas.

b) Texto alejandrino posterior:

— Evangelios: (C) L T W* (X) Z Δ (en Marcos) X Ψ (en Mc, Lc* y Jn) 33 579 892 1241, versión bohaírica.

— Hechos: P50 A (C) Ψ 33 81 104 326.

— Cartas paulinas: A (C) Ψ 33 81 104 326 1739.

— Cartas católicas: P20 P23 P72 P74 A (C) Ψ 3 81 104 326 1739.

— Apocalipsis: A (C) 1006 1611 1854 2053 2344. De menor valor son P47 y ℵ.

2. *Testimonios del texto occidental*

— Evangelios: D W (en Mc 1,1-5,30 y Jn 1,1-5,11) 0171 (Lc 22,44-56.61-63), VL, Siro-sinaítico, Sirocuretoniano*, primeros Padres latinos, *Diatessaron* de Taciano.

— Hechos: P20 P38 P48 D E 383 614 1739, los Padres latinos más antiguos, Comentario de Efrén (conservado en armenio y parcialmente en siríaco).

— Cartas paulinas: los bilingües greco-latinos D F G, los Padres griegos hasta finales del s. III, manuscritos de la VL, los Padres latinos más antiguos, los Padres sirios hasta el 450.

— Del Apocalipsis no se han identificado testimonios específicamente occidentales.

3. *Testimonios del texto bizantino y koiné* (también llamado sirio o antioqueno)

— Evangelios: A E F G H K P S V W (en Mt y en Lc 8,13-24,53) Π Ψ (en parte en Lc y Jn) Ω y la mayor parte de los minúsculos, la versión gótica y la Pešiṭta.

— Hechos: H L P 049 y la mayor parte de los minúsculos.

— Cartas: L 049 y la mayor parte de los minúsculos.

— Apocalipsis: 046 051 052 y la mayor parte de los minúsculos.

4. *Testimonios del texto cesariense*

— pre-cesariense: P45 W (Mc 5,31-16,20) 28.

— cesariense: Θ 565 700, las versiones armenia y georgiana, Orígenes*, Eusebio, Cirilo de Jerusalén.

No se ha llegado a identificar un texto cesariense fuera de los evangelios.

IX. CARÁCTER DE LOS DIFERENTES TIPOS DE TEXTO

Es importante conocer las características de cada tipo de texto, las clases de lectura que suele ofrecer cada uno y el género de errores en el que suele incurrir.

1. El *tipo alejandrino o «neutral»* es considerado generalmente como el más fidedigno y el mejor. Es por lo general más breve que los demás y no ha sufrido la reelaboración gramatical y estilística que muestra el texto bizantino y en menor escala el cesariense. No cabe ya repetir la afirmación (Bousset) según la cual se trata de un texto recensionado del s. IV, época de la que proceden los mejores testimonios, el Vaticano (B) y el Sinaítico (ℵ). El descubrimiento de los papiros (P66) y P75), cuyas copias proceden de finales del s. II o de comienzos del s. III, prueba que el tipo alejandrino se remonta a un arquetipo del s. II.

2. El *tipo occidental* recibe esta denominación por tratarse del texto que aparece atestiguado en fuentes occidentales como la VL, en citas de los Padres latinos hasta el 400 y en los manuscritos greco-latinos Beza y Claromontano. Sin embargo, esta forma de texto fue reconocida más tarde en citas de los Padres griegos, incluidos los del s. II como Justino e Ireneo, así como en Marción y Taciano, en P38 y P48, y en otras fuentes de procedencia oriental. Se trata de la forma más antigua conocida del texto del NT. Por ello, algunos críticos consideraron que las demás formas textuales son reelaboraciones de este texto occidental. Otros opinan que este texto ha perdido su valor a causa de las numerosas adiciones, omisiones y armonizaciones que presenta.

El texto occidental de Hch ofrece gran interés. Tiene un carácter muy diferente respecto al mismo texto occidental de los evangelios y de Pablo. Es aproximadamente una décima parte más amplio que el alejandrino y, por lo general, más vivo y colorista que el texto breve alter-

nativo, el cual resulta a veces más oscuro. En ocasiones es también el más breve. Así, p. ej., en 28,6 omite las palabras «sangre y fuego y vapor de humo». En los capítulos finales de Lc presenta también omisiones significativas como la de 24,6, donde ignora las palabras del ángel «No está aquí, sino que ha resucitado».

Westcott-Hort, Hatch y Kenyon negaron valor a este texto por considerar que fue interpolado en los ss. I y II. Según Ropes, se trata de una revisión del alejandrino. Para Clark la relación es la inversa. Algunos autores han puesto de relieve el colorido semítico del texto occidental (Black, Torrey). Las tendencias actuales, más eclécticas, son más favorables a este texto (Kilpatrick), aunque la edición de Nestle-Aland y *The Greek New Testament* (3ª ed.) le son contrarias.

Según Boismard, Lucas escribió una primera redacción, que tiene reflejo en el texto occidental; años más tarde el mismo Lucas hizo una reelaboración de su obra, tanto en el estilo como en el contenido. El texto alejandrino, en una forma más pura que la actual, es el resultado de la fusión de aquellas dos redacciones del propio Lucas.

3. El *tipo bizantino o koiné* es el texto más atestiguado en los manuscritos minúsculos. A través de la edición de Erasmo pasó al *textus receptus*. Se relaciona con la recensión luciánica. Sus características son la tendencia a un texto amplio y a las lecturas dobles, la corrección estilística, la adición de elementos explicativos, modernización del vocabulario, etc. Todo ello corresponde bien al propósito de lograr un texto cuya lectura fuera más fluida y elegante. El descubrimiento de los papiros P^{45} P^{46} y P^{66}, que presentan lecturas conocidas sólo por el texto bizantino, ha demostrado el valor de este texto.

4. El *tipo cesariense* fue descubierto más tarde que los anteriores, a partir del estudio del grupo de manuscritos de Ferrara o familia 1. Posee un número reducido de lecturas propias y muestra afinidades con el alejandrino y el occidental.

BIBLIOGRAFÍA (cf. pp. 439-441)

6

VERSIONES ANTIGUAS DE LA BIBLIA: ANTIGUO Y NUEVO TESTAMENTO

Tras haber tratado las cuestiones relativas a los textos del AT y del NT en las respectivas lenguas originales, así como lo referente a las versiones en griego y arameo del AT, se presentan y discuten seguidamente las versiones antiguas que traducen conjuntamente el AT y el NT. El número creciente de cristianos que no comprendía el griego y que hablaba otras lenguas, especialmente en las zonas fronterizas del Imperio, hacía inevitable que se iniciara un proceso de traducción de la Biblia, AT y NT, a estas lenguas. Por lo que se refiere al latín, siríaco y copto, este proceso comenzó ya en torno al año 180 d.C.

La *historia* de las versiones antiguas de la Biblia se convierte en una verdadera historia del desarrollo del cristianismo, de la lengua, teología, liturgia, etc., de las diversas iglesias y pueblos que integran la *Oikouménē*.

El *origen* de algunas de estas versiones antiguas presenta problemas similares a los encontrados a la hora de explicar el origen de la versión de los LXX (cf. 321). La cuestión consiste en saber si el texto conocido de cada una de estas versiones procede de una única versión antigua o si es el precipitado último de varias versiones ya existentes. El dilema que es preciso resolver es el de si existió una versión original y única, sobre la que se hicieron sucesivas revisiones, que dieron origen a la pluralidad de textos transmitidos, o si desde un principio coexistían varias traducciones, que, a través de un proceso de unificación, llegaron a confluir en un texto más unitario, aunque no exento de variantes. Únicamente en el caso de las versiones gótica y eslava se sabe con certeza que desde el primer momento existió una versión única.

En lo que respecta al *valor crítico* de estas versiones la crítica moderna tiende a escindirse en dos corrientes. Una propende a reconocer a estas versiones un gran valor para el trabajo de reconstrucción de los textos originales del AT y NT. Otra se inclina, por el contrario, a restarles valor crítico y a considerarlas más bien como testimonio de la exégesis y de las ideas teológicas imperantes en la época en la que tales versiones fueron realizadas.

I. VERSIONES LATINAS

Hasta el s. III d.C. la lengua de la Iglesia romana siguió siendo la lengua griega. Clemente de Roma, Hermas, Hipólito e Ireneo de Lyon escribían en griego. En el norte de Africa, un Tertuliano podía escribir por igual en griego y en latín. La *literatura cristiana en lengua latina* nació a partir del s. II en esta zona del norte de Africa y no en la metrópoli romana.

El estudio de los materiales epigráficos conservados permite conocer los movimientos de población de esta época. Las incripciones judías procedentes de Roma están escritas en lengua griega en un 74% (413 en griego frente a 137 en latín). Hasta comienzos del s. IV los epitafios de los papas están escritos también en griego. Numerosas inscripciones cristianas, escritas en griego y procedentes de las regiones occidentales, hacen referencia al origen del difunto, que se sitúa en algún punto de la geografía oriental. Al interrumpirse el mercado masivo de esclavos del Oriente, el latín recobró vigor entre las clases más bajas, al tiempo que las más elevadas perdían contacto con la cultura helénica.

No existen datos suficientes para suponer que los textos bíblicos en lengua latina tuvieran su origen en comunidades judías. Estas comunidades estaban muy orientalizadas, lo que no propiciaba el interés por disponer de una versión latina. No existe, por otra parte, referencia alguna al uso del latín en el culto sinagogal. Sin embargo, en la época de Tertuliano, algunas comunidades judías del norte de África hablaban seguramente latín. Cabe suponer que la versión latina del Pentateuco tiene efectivamente un origen judío.

La Biblia latina tiene suma *importancia* por dos motivos principales: el primero de orden textual y el segundo exegético. Contribuye al conocimiento del texto griego más antiguo e incluso en ocasiones de variantes hebreas desconocidas por el resto de la tradición manuscrita. Ha desempeñado por otra parte un papel fundamental en la historia de Occidente, pues ha constituido el vehículo de transmisión lingüística de la Biblia desde los orígenes del cristianismo occidental hasta el presente siglo. La Biblia latina ha ejercido un influjo decisivo sobre la historia de la lengua latina y sobre las lenguas y literaturas europeas. Este influjo no se ha limitado a la literatura en las lenguas derivadas del latín, sino que ha alcanzado también a la literatura en las lenguas sajonas y germánicas. Ha contribuido también a acuñar los términos más significativos de la teología occidental y múltiples expresiones y fórmulas de la liturgia latina.

1. *La* Vetus latina

El término *Vetus latina* no se refiere a una traducción única y completa de la Biblia al latín, sino que designa el conjunto de traducciones anteriores a la versión *Vulgata* de Jerónimo (finales del s. IV). Puede suceder, sin embargo, que algunos estadios del texto de la VL sean posteriores a Jerónimo.

a) Origen, lengua, carácter e historia

La literatura cristiana en lengua latina tuvo sus comienzos en África a finales del s. II con *Tertuliano.* Los escritos de Tertuliano contienen ya frecuentes citas bíblicas. Sin embargo, no cabe atribuir con seguridad estas citas a una traducción latina que existiera por entonces. Algunos años más tarde, *Cipriano de Cartago* (+258), en sus libros *Ad Quirinum* (248-9, obra conocida también con el título de *Testimonia*) y *Ad Fortunatum,* ofrece citas bíblicas muy abundantes, amplias y fielmente transmitidas. Cipriano utiliza ya una traducción conocida en su época, cuyo texto coincide sustancialmente con el de los manuscritos posteriores.

Esta versión es conocida como *versión «africana»,* no tanto porque presente determinadas peculiaridades lingüísticas, que obliguen a situarla en Africa, o porque refleje un supuesto dialecto africano, ni tampoco por el posible origen africano del traductor, sino simplemente porque ésta era la traducción latina que circulaba en Cartago desde una época anterior al año 250, sin que se conozca documentación alguna que atestigüe la existencia de otras versiones en el resto del mundo cristiano de expresión latina.

La tradición manuscrita de la VL nos ha llegado en un estado muy fragmentario. Los manuscritos que conservan porciones de esta versión no gozan tampoco de gran antigüedad, aunque se ha de tener siempre en cuenta que manuscritos de fecha reciente pueden conservar con gran fidelidad textos muy antiguos. El texto de algunos libros ha llegado hasta hoy en una forma muy próxima a la que tenía el texto utilizado por Cipriano; tal es el caso de los libros de Sab y del Siracida e incluso de libros deuterocanónicos como Mac y Bar.

El texto africano sufrió continuas adaptaciones al vocabulario litúrgico de los distintos lugares por los que se propagó. Hacia finales del s. IV circulaban ya por Italia, la Galia y España diversas *recensiones denominadas «europeas».* Las divergencias entre estas recensiones no han de hacer pensar en la existencia de traducciones originales diferentes, pues todas ellas conservan huellas del primitivo texto africano. Este hecho es particularmente cierto en el caso de libros que han tenido un proceso de evolución lento, como es el de Prov e incluso el de Gn.

San Agustín se quejaba en su tiempo de que, dada la enorme difusión de los manuscritos griegos y el conocimiento que del griego tenían muchos cristianos de habla latina, eran muchos los que se creían autorizados para introducir correcciones en el texto latino, hasta el punto que parecían existir tantas versiones como códices. Esta situación condujo a un tal estado de confusión textual (*vitiosissima varietas*), que pronto se hizo intolerable.

La versión antigua estaba escrita en la *lengua vernácula* del pueblo, muy alejada de la lengua literaria de la época. Del carácter vernáculo de la VL dan fe el frecuente descuido en la pronunciación (*famis* por *fames,* Gn 41,57), el empleo de términos vulgares o del latín tardío (*manducare* por *comedere,* Os 9,3), los préstamos griegos (*agonia,* Sir 4,33; *zelus,* Sab 5,18), las imitaciones del griego (*paranymphus,* Gn 26,26), los préstamos arameos (*mammona,* Mt 6,24), las divergencias gramáticales o sintácticas respecto al latín clásico (*magis bonus,* Sab 8,20), las construcciones introducidas por *quod, quia,* en lugar de la construcción clásica de acusativo e infinitivo (*et vidit deus lucem quia bona est,* Gn 1,4), etc.

En ocasiones los *préstamos griegos* adquieren en latín nuevas connotaciones de significado. Así, el término griego *ággelos,* que traduce el hebreo *mal'ak,* «mensajero», es traducido mediante el grecismo angelus, pero limita el significado del término al de «mensajero del cielo». Para referirse a un mensajero terrestre el texto latino emplea el término *nuntius.* En ocasiones el traductor se veía obligado a discernir cuál era el término y el significado del mismo en un determinado caso. Así, p. ej., la VL concede a Ageo el título de *angelus,* mientras que la Vulgata le reconoce sólo la misión de *nuntius* (Ag 1,13).

Se observa con frecuencia una oscilación similar entre un préstamo griego y un término latino con diferentes matices de significado: *diabolus - adversarius; synagoga - congregatio; eleemosyna - iustitia.* Algunos términos latinos adquieren por influjo bíblico nuevo significado: *fides,* «confianza», significa también «fe religiosa» (Hab 2,4); *gentes,* «naciones», se aplica a «paganos» (Sal 79,10); *peccatum,* «falta», significa también «pecado» o «culpa» (Gn 18,20); *testamentum,* «voluntad», «testamento», significa «alianza» (Gn 17,2); *saeculum,* «generación», significa «eternidad» (Sal 37,27).

La historia de la VL es la historia de una *permanente y continua revisión de su texto,* para adecuarlo, por una parte, a textos griegos diferentes de los utilizados en la versión primera, y, por otra parte, a los gustos, estilo y vocabulario cambiantes según la evolución de la lengua latina. Así, p. ej., el término *cenapura* fue sustituido por el de *parasceue* («pascua»), *sacramentum* por *mysterium, itaque* por *ergo* e *igitur,* etc. El vocabulario africano fue sustituido por el europeo. Ello permite clasificar los manuscritos de la VL en dos grupos: los de la versión *afra* y los de la *itala.*

Todos los factores citados (pluralidad de formas textuales, corrupción textual, lenguaje y estilo descuidado, etc.), determinaron el que en el s. IV se sintiera la necesidad de revisar por completo la versión antigua o de proceder a realizar una nueva versión latina. A partir de este siglo, la versión *Vulgata* de Jerónimo, mezcla de revisión antigua y de traducción de nuevo cuño, fue desplazando progresivamente a la antigua versión. Sin embargo, los manuscritos de la VL no dejaron de estar en circulación hasta finales del s. VIII.

Entre los escasos *manuscritos conservados de la VL* del AT, se encuentra una copia del Heptateuco de tradición visigótica de la segunda mitad del s. VI. El conservadurismo propio de la tradición litúrgica explica el hecho de que las copias del Salterio resulten ser las más numerosas, incluyendo entre ellas palimpsestos y papiros. Hasta épocas muy recientes en Roma, Milán y Toledo se han seguido utilizando recensiones locales del Salterio.

La tradición textual de la VL se ha transmitido a menudo conjuntamente con la de la *Vulgata* de Jerónimo. Tal es el caso de los manuscritos conservados en España, con restos importantes de la VL. Una Biblia en palimpsesto del s. VIII de la Catedral de León (Cat. 15) contiene texto de Mac y IV Esd, así como de los Hch y de las epístolas católicas. El Complutensis 1, procedente del sur de la Península, contiene el Salterio visigótico y el Cantar, además de otros libros. Una familia de Biblias españolas reproduce al margen, en forma de glosas, una cantidad considerable de lecturas de la VL, recogidas a partir de fuentes muy diversas. Entre ellas merece especial mención el *Codex Gothicus Legionensis,* manuscrito de la Vulgata de finales del s. X, que ofrece lecturas marginales tomadas de la VL (Morano).

Las *citas de los Padres* constituyen también una fuente importante para conocer el texto de la VL. Estas citas resultan con frecuencia muy libres, pero en ocasiones son, por el contrario, muy fieles al original. Tal es el caso de la obra *Speculum de Divinis Scripturis* del Pseudo-Agustín o de obras de Lucífero de Cagliari. Sigue siendo todavía imprescindible el uso de la colección de citas realizada por P. Sabatier en su obra de los años 1745-49 *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae seu Vetus Itala.*

En el año 1949, en el monasterio benedictino de Beuron, se inició la publicación de la *edición crítica* de esta versión. Hasta el momento han aparecido los volúmenes correspondientes a Gn y Sab, y por lo que se refiere al NT, los de las cartas de Pablo (de Ef a Flm) y las cartas católicas. En curso de edición se encuentran los volúmenes de Is, el Sir y Heb. Por su número y por la extensión del texto citado, son particularmente importantes las citas de Cipriano, Lucifero de Cagliari, Ticonio, Jerónimo, Agustín y de algunos florilegios como el *Liber de diuinis scripturis* (o *Speculum,* obra pseudo-agustiniana).

b) Valor crítico

La *Vetus latina* fue la Biblia de los Padres latinos, quienes no seguían por lo general en modo alguno el principio de la *veritas hebraica.*

La tradición textual representada por las versiones latinas y coptas resulta ser más rica y variada que la propia tradición griega. La VL traduce un texto griego del s. II, anterior a la recensión de Orígenes. Ello supone que su texto es muy antiguo y que goza por tanto de un considerable valor crítico.

La VL preserva en ocasiones lecturas propias, que poseen un gran valor crítico. Así, p. ej., en Gn 31,46 la frase de TM, LXX y Tg., «Jacob dijo...», tiene por sujeto en la VL a «Labán», lectura avalada por el contexto en el que se encuentra.

En *los libros históricos* el texto de la VL representa un texto griego proto-luciánico, muy próximo al de la versión griega original, la cual refleja un texto hebreo diferente del que nos ha llegado a través de la tradición masorética.

En el libro de *Ez* el texto de la VL y el de un solo manuscrito griego (967) son los únicos testimonios conservados, que permiten reconocer que el orden de los capítulos 37-39 según el TM no es el original; el texto más antiguo seguía el orden de caps. 38 - 39 -37 y omitía el pasaje correspondiente a 36, 23c-38.

Igualmente, en el libro de *Dn* la VL reproduce el orden de capítulos 7 - 8 - 5 - 6, característico del griego antiguo.

Más significativo es todavía, si cabe, el caso del libro del *Sir.* La VL preserva aquí el orden original del texto, mientras que toda la tradición manuscrita griega presenta el texto de 33,13b-36,10 antes del de 30,25-33,15a (cf. p. 425).

En el libro de *Job* el texto latino, además del copto, refleja una forma textual griega mejor y más antigua, de la que no ha quedado huella en la tradición manuscrita griega (Bogaert) (cf. p. 422).

En el libro de *Tob* la VL ofrece la forma textual amplia, conservada también en griego en el *Sinaiticus.* La antigüedad y originalidad de esta forma textual parece confirmada por los fragmentos arameos, que de este libro han aparecido en Qumrán (Milik).

La VL del libro de *Est* es el único testimonio superviviente de una forma textual griega perdida (Schildenberger). La reciente publicación de varios fragmentos de 4QprotoEster arameo por J. T. Milik, un texto que recoge modelos literarios y fuentes de las diversas versiones conocidas del libro de Ester y que ofrece coincidencias llamativas con el texto de la VL, contribuirá a relanzar el estudio del libro de Ester y de su texto latino antiguo (cf. p. 422).

Igualmente en el caso de *Esd* (Esdras B en LXX) algunas lecturas de la VL atestiguan un texto griego perdido (Bogaert).

Así, pues, la VL se remonta a los niveles más antiguos de la tradición textual griega y en ocasiones constituye un testigo de valor excepcional de la tradición hebrea más antigua. La crítica textual ha de rastrear «los textos antiguos», que, partiendo del texto «latino antiguo», conducen al «griego antiguo » y, finalmente, al «hebreo antiguo» (Trebolle).

Por lo que respecta al *texto del NT,* se han conservado unos 32 manuscritos incompletos de los evangelios, 12 de Hch, 4 (con algunos fragmentos) de las cartas paulinas y un único manuscrito (con otros fragmentos) del Ap. Las fechas de estos manuscritos se extienden desde el s. IV al s. XIII. La VL refleja y atestigua un texto griego occidental. El texto africano de la VL presenta mayores divergencias respecto al griego que el texto europeo. La VL del NT se caracteriza también por su literalismo y por el estilo y habla populares.

Los manuscritos de la VL se designan con las letras minúsculas del albabeto latino. Los manuscritos más importantes de texto africano son *e, h* y *k.* La copia de este último se realizó en torno al año 400, con anterioridad por lo tanto a la traducción de la *Vulgata* neotestamentaria. Su texto es muy afín al de las citas de Cipriano. Entre los representantes del texto europeo figuran los manuscritos *a, b, c, d, j, f,* etc.

2. *La* Vulgata

Desde el s. XVI se da el nombre de *Vulgata* a la traducción llevada a cabo por san Jerónimo a finales del s. IV. A partir de la época carolingia se convirtió en la versión «divulgada» y oficial de la Iglesia latina. El texto de la versión antigua (VL), muy extendido ya por entonces, aunque de estilo tosco y poco pretencioso, había caído en un estado de corrupción irritante. La reacción contra esta situación, unida a la creciente estima por el texto griego alejandrino y por los grandes manuscritos unciales griegos del s. IV, que respondían mejor al ambiente más culto de la época, abonaron el terreno para que Jerónimo emprendiera la obra de traducción que se convertiría más tarde en la versión divulgada o «*Vulgata*».

a) El trabajo de traducción de Jerónimo

Jerónimo nació en el año 347 o algo más tarde. Representa la figura del *vir trilinguis* por antonomasia. Por los años 360-367 recibió en Roma una buena formación literaria. Visitó más tarde (374-380) las mejores escuelas exegéticas del Oriente griego y aprendió el hebreo con rabinos judíos. En el año 382 regresó a Roma. Allí entabló relación con un judío que le suministraba textos sustraídos secretamente de la sinagoga. No es exacta la opinión según la cual hacia el año 382 el papa Dámaso encomendó oficialmente a Jerónimo realizar una traducción completa de la Biblia. El encargo se refería a lo sumo a la versión de los evangelios (Gribomont).

Jerónimo pasó en Belén la última parte de su vida (385-420). Conoció la biblioteca que Orígenes y Eusebio habían creado en Cesarea y allí pudo consultar las famosas Hexaplas de Orígenes.

Jerónimo llegó a adquirir serios conocimientos de hebreo, frente a la opinión expresada en sentido contrario (Burkitt). Consultaba con frecuencia a maestros judíos y él mismo recomendaba hacerlo en casos de duda (*sicubi dubitas, Hebraeos interroga, Epistulae* 112,20). Para Jerónimo el hebreo era la *matrix omnium linguarum* (6,730). Consideraba incluso que el vocabulario de las lenguas griega y latina es más pobre que el de la hebrea (*propter... ad comparationem linguae Hebraeae, tam Graeci quam Latini sermonis pauperiem, Epistulae* 4,488). Probablemente Jerónimo adquirió también algunos conocimientos de arameo o siríaco (*Epistulae* 17,2; *Prologus in Job*). Incluso en algunos de los casos en los que Jerónimo incurre en algún tipo de error, no hace sino seguir deliberadamente interpretaciones corrientes en su época,

que pueden encontrar reflejo en comentarios judíos contemporáneos. Es famosa, p. ej., la traducción del término *qeren* por «cuerno», en lugar de «rayo» (Ex 34,29). Esta interpretación dio origen a la representación de Moisés con un cuerno en la frente, tal como aparece en la conocida escultura de Miguel Ángel. No se trata, sin embargo, de un error. Jerónimo podía muy bien haber traducido conforme al texto de LXX («glorificado»). Eligió, sin embargo, una interpretación etimológica, que se encuentra ya en Aquila y que confiere a Moisés los «cuernos», como signo de poder y majestad (*Epistulae* 6,321; 4,68).

El trabajo de Jerónimo no obedecía a un plan sistemático ni a un método uniforme. Llevó a cabo una primera versión del Salterio a partir del texto griego, versión que en seguida se perdió. Nada permite identificarla con el Salterio romano, que se utilizaba en Italia durante la Edad Media y en la Basílica de San Pedro de Roma hasta época muy reciente (De Bruyne). El Salterio galicano, así llamado por haberlo adoptado Carlomagno para el imperio franco, es fruto de un nueva recensión realizada a partir del texto griego hexaplar. Éste es el texto que recoge la *Vulgata Sixto-Clementina* (1592). El texto de Job y fragmentos considerables de Cant y Prov corresponden a esta versión, cuyo texto de base es hexaplar.

Tras haber revisado la versión de Gn en el año 392, Jerónimo modificó la orientación de su obra. Pasó a trabajar sobre el texto hebreo, guiado por el principio de preferencia por la *veritas hebraica.* Es preciso advertir que para Jerónimo la «verdad hebrea» no se refiere tanto al propio texto hebreo cuanto a las versiones de los hebreos, es decir, a las versiones de Símmaco, Aquila y Teodoción (C. Estin). Jerónimo inició este nuevo trabajo con el Salterio llamado *iuxta Hebraeos* y lo continuó con los libros proféticos, entre los que se incluye el de Dn con los suplementos obelizados. En los años 392-394 tradujo los libros de I-IV *Reges,* Job y Esd-Neh, en 394-6 los libros primero y segundo de Cr, en el 398 Prov, Ecl y el Cant, y hacia el año 400 el Pentateuco. Concluyó la traducción de la Biblia hebrea en el 405 con los libros de Est y sus adiciones obelizadas, Jos, Jue y Rut.

Jerónimo no tradujo los libros deuterocanónicos del AT, que no formaban parte de la *veritas hebraica,* salvo los de Tob y Jdt, a cuya traducción no dedicó más que el trabajo de unas pocas horas, sirviéndose también para ello del texto de la VL. La Iglesia, sin embargo, no quería ni podía prescindir de estos libros, por lo que la tradición manuscrita de la *Vulgata* no tardó en incorporar una traducción no jeronimiana de estos libros. Ello explica que la tradición de la VL sea muy persistente en estos libros.

Las designaciones «*Vulgata*» y «traducción jeronimiana» no son equivalentes. No todo lo incorporado en la Vulgata fue traducido por Jerónimo, ni todas las traducciones de éste entraron a formar parte de la Vulgata. Ésta recoge las traducciones jeronimianas hechas sobre el texto hebreo (excepto en el caso del Salterio), la versión de Tob y Jdt,

la revisión de los evangelios y su revisión del Salterio hecha sobre la edición hexaplar de Orígenes. Lo textos de los restantes libros deuterocanónicos, así como del NT, son revisiones antiguas de la VL incorporadas en la Vulgata Las revisiones hexaplares realizadas por Jerónimo no forman parte de la Vulgata (excepto la del Salterio).

El identificar la *Vulgata* con todo lo traducido por Jerónimo, no hace sino añadir mayor confusión a la ya existente en el s. IV. Baste un ejemplo para comprobar que es preciso distinguir entre las traducciones realizadas por Jerónimo sobre el hebreo de aquellas que simplemente fueron revisadas. Cuando Jerónimo traduce el texto hebreo, el término *bĕrît* («alianza») aparece traducido por el latino *foedus* o *pactum*; cuando Jerónimo revisa un texto latino a través del griego de LXX, la correspondencia a *diathēkē* es *testamentum.*

Por lo que se refiere al NT, Jerónimo comenzó su trabajo traduciendo los evangelios, que eran los textos más usados en la liturgia, al igual que inició la versión del TM por el libro del AT de mayor uso litúrgico, el Salterio. Esta traducción es todavía obra de un traductor principiante, pero mantiene en conjunto un nivel de calidad. Jerónimo no respetó plenamente su doble propósito de no alterar el texto de la VL más allá de lo exigido por el original griego y de mantener, por otra parte, en su propia traducción el carácter tradicional de la versión latina antigua. Ello explica fenómenos como el hecho de que se encuentren, p. ej., versiones diferentes de una misma expresión griega: *princeps sacerdotum* en Mt, *summus sacerdos* en Mc, y *pontifex* en Jn. Jerónimo siguió para su traducción en lo esencial un texto alejandrino.

Cuestión todavía no resuelta es la de saber cuándo y cómo revisó Jerónimo el resto del NT. Hoy se admite generalmente que la versión de las Epístolas, Hch y Ap no es obra de Jerónimo, aunque pudo muy bien ser él quien inició y puso en marcha la traducción. Probablemente ésta es obra de un discípulo suyo, Rufino el Sirio, quien siguió de un modo más sistemático los principios de su propio maestro y completó la obra en Roma en el año 405 (B. Fischer). Los mejores testimonios de la Vulgata son los códices A F G M R Z Σ (Sangallensis) y el palimpsesto de Autun.

b) Valor crítico de la versión *Vulgata*

En la obra de Jerónimo confluyen las tradiciones textuales y exegéticas propias de las tres lenguas: latina, griega y hebrea. En cada libro, e incluso en secciones de un mismo libro, puede predominar un elemento propio de una u otra lengua. El respeto de Jerónimo por la VL se hace más patente en el Gn, sobre todo en las fórmulas oraculares y oracionales consagradas por la liturgia. En las secciones narrativas Jerónimo opera con mayor libertad. Los frecuentes septuagentismos y semitismos de la versión atestiguan que Jerónimo utilizó los mejores testigos grie-

gos a su alcance y la forma del texto hebreo conocida en su época. Esta era ya prácticamente idéntica al texto masorético medieval, con muy raras variantes. Por ello uno de los puntos de interés de la *Vulgata* reside en las lecturas de Aquila y Sínmaco, que el texto latino permite rastrear. Todo ello confiere a la *Vulgata* un estimable valor crítico, aunque la finalidad de Jerónimo no fuera exactamente la de establecer un texto crítico.

La *Vulgata* se vio muy pronto contaminada con las lecturas de la VL, que el mismo Jerónimo seguía citando en sus comentarios, al igual que hacían todos aquellos que no aceptaron las innovaciones introducidas por Jerónimo. La VL sobrevivió, no sólo en manuscritos de la *Vulgata,* en los que su texto se mezclaba con el de la *Vulgata,* sino también en copias de la propia VL, que no dejaron de seguir haciéndose hasta el s. XII.

Agustín mostró sus reticencias hacia la *Vulgata,* por considerar que el texto griego de la tradición eclesial no debía ser postergado en favor del texto hebreo. Agustín temía también que la nueva versión fuera causa de una escisión entre las iglesias griega y latina. Jerónimo y Agustín diferían además en la cuestión de la inspiración de la versión de los LXX. Agustín era partidario de la inspiración de esta versión.

c) La transmisión textual de la *Vulgata*

En los siglos que siguieron a la traducción de Jerónimo, el mundo occidental se distanció progresivamente del mundo bizantino y no se llevaron a cabo ya más intentos por corregir el texto latino para adecuarlo al original griego. La preocupación por revisar el texto de las traducciones pasó al Oriente sirio, donde a lo largo de los ss. VI y VII se llevaron a cabo varias revisiones del texto siríaco, anteriores todas a la versión siro-hexaplar (cf. p. 381).

Durante los ss. VIII-IX la *Vulgata* fue desplazando a la VL, que se resistía, sin embargo, a desaparecer. La contaminación de ambos textos y el proceso de corrupción de los manuscritos de la *Vulgata* condujo a las revisiones de Casiodoro (+570) y Alcuino (730/35-804). A este último, más que al propio Jerónimo, han de atribuirse las huellas de «ciceronismo» observadas en la *Vulgata.* Es cierto que Jerónimo se inspiró en muchas ocasiones en el latín clásico, pero conservó, sin embargo, más «vulgarismos» de los que el texto transmitido hasta nosotros permite sospechar.

Otras revisiones emprendidas en la Edad Media (como las de Teodulfo de Orleans +821 y Esteban Harding +1134), no contribuyeron en realidad más que a una ulterior corrupción del texto de la *Vulgata.* Los más de 8000 manuscritos conservados sufren de este mal. Junto a los textos de la VL que no dejaban todavía de circular y los textos de estas recensiones de la *Vulgata,* existían formas diferentes del texto de esta versión en Italia (C. *Amiatinus, ca.* 700), en la Galia (C. *Bigotianus,* s. VIII-IX), en Irlanda (C. *Armachanus, ca.* 812) y España (C. *Cavensis,* s. IX).

En la época del Renacimiento, a partir de Lorenzo Valla (1440), se produjo una reacción manifiestamente opuesta al estado de corrupción del texto de la *Vulgata,* reacción que corrió pareja con el surgir de un movimiento de vuelta al texto griego original (cf. p. 594).

El concilio de Trento (1456) declaró que la *Vulgata* era la versión auténtica de la Iglesia; ello no debía de significar, sin embargo, el olvido de la natural referencia a los textos originales, griego y hebreo. Medio siglo más tarde, en el 1592, la publicación de la *Vulgata Sixto-Clementina* supuso la culminación de los esfuerzos de edición de un texto oficial.

Desde el año 1907 monjes benedictinos del Monasterio de San Jerónimo en Roma trabajaron en una edición crítica, llevada a término en 1987 (excepto por lo que se refiere a los libros 1-2 Mac, en preparación). La «*Neo-Vulgata*» pretende incorporar en la edición del texto de la *Vulgata* los hallazgos más seguros de la exégesis moderna, respetando en la medida de lo posible la lengua y el texto de los traductores antiguos.

En España se han llevado a cabo dos ediciones de la *Vulgata*: la primera a cargo de L. Turrado-A. Colunga, *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam* (Madrid 1957) y la segunda de J. Leal, *Novum Testamentum DNICh iuxta editionem Sixto-Clementinam* (Madrid 1960), a las que hay que añadir la edición realizada por J. M. Bover y J. O'Callaghan, *Nuevo Testamento Trilingüe* (Madrid 1977).

BIBLIOGRAFÍA

Biblia Sacra iuxta Latinam vulgatam versionem iussu Pii PP. XI, 17 vols. (Città del Vaticano, 1926-1987).

Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum editio, Roma 1979.

AYUSO MARAZUELA, T., *La Vetus Latina hispana I. Prolegómenos,* Madrid 1953.

BERGER, S., *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge,* Nancy 1893=Hildesheim, Olms, 1976.

BILLEN, A. V., *The Old Latin Texts of the Heptateuch,* Cambridge 1927.

BLONDHEIM, D. S., *Les parlers juifs judéo-romans et la vetus latina. Étude sur les rapports entre les traductions bibliques en langue romane des juifs au moyen âge et les anciennes versions,* Paris 1925.

BOGAERT, P.-M., «Bulletin de la Bible Latine», *RBen.S.* (1964—).

BOGAERT, P.-M., «La Bible latine des origines au moyen âge», *Revue théologique de Louvain* 19 (1988) 137-159 y 276-314.

BROCK, S.-ALAND, K.-REICHMANN, V.-ALAND, B.-MINK, G.-HANNICK, Ch., «Bibelübersetzungen, I. Die alten Übersetzungen des Alten und Neuen Testaments», *TRE* VI, Berlin-New York 1980, 160-216.

BURKITT, F. C., *The Old Latin and the Itala,* Cambridge 1896.

CASSUTO, U., «The Jewish Translation of the Bible into Latin and its Impor-

tance for the Study of the Greek and the Aramaic Versions», *Biblical and Oriental Studies*, Jerusalem 1973, 285-298.
DANIÉLOU, J., *Les origines du christianisme latin*, Paris 1978.
DE TUYA, M.-SALGUERO, J., *Introducción a la Biblia* I, Madrid 1967.
FISCHER, B. (ed.), *Die Reste des altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier*, Freiburg 1949.
FISCHER, B., *Novae concordantiae bibliorum sacrorum iuxta Vulgatam versionem critice editam*, 5 vols., Stuttgart 1977.
FISCHER, B.-ULRICH, E., «Palimpsestus Vindobonensis. II. Manuscript 115 of the Books of Kingdoms», *Beiträge zur Geschichte der lateinischen Bibeltexte*, Freiburg 1986, 315-333.
FISCHER, B.-FREDE, H. I.-GRIBOMONT, J.-SPARKS, H. F. D.-THIELE, W., *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, Stuttgart 1984[3].
GARCÍA-MORENO, A., *La neovulgata. Precedentes y actualidad*, Pamplona 1986.
GLARE, P. G. W. (ed.), *Oxford Latin Dictionary*, Oxford 1968-1982.
GRIBOMONT, D., «Les plus anciennes traductions latines», *Le monde latin antique et la Bible*, Bible de tous les temps II, eds. J. Fontaine-Ch. Pietri, Paris 1985, 43-65.
HERRERO, V. J., *Introducción al estudio de la filología latina*, Madrid 1981.
LIGHT, Laura, «Versions et révisions du texte biblique», *Le Moyen Age et la Bible*, eds. P. Riché-G. Lobrichon, Paris 1984, 55-93.
MORANO, C., *Glosas marginales de Vetus Latina en las Biblias Vulgatas españolas. 1-2 Samuel*, Madrid 1989.
STRAMARE, T. (ed.), «La Bibbia 'Vulgata' dalle origini ai nostri giorni», *Atti del simposio internazionale in onore di Sisto V*, Roma 1987.
STUMMER, F., *Einführung in die lateinische Bibel*, Paderborn 1928.
TREBOLLE BARRERA, J. «Textos 'Kaige' en la *Vetus latina* de Reyes (2 Re 10,25-28)», *RB* 89 (1982) 198-209.

II. VERSIONES SIRÍACAS

Las versiones al siríaco tienen especial importancia. La literatura en lengua siríaca fue el cauce por el que se trasvasó al mundo oriental y más tarde al mundo islámico la cultura griega. Por tratarse de versiones a una lengua semítica, próxima por lo mismo al hebreo y al arameo, realizadas por otra parte sobre la base de la versión griega, confluyen en ellas de modo especial las diferentes tradiciones textuales y de interpretación de la Biblia, tanto judías como cristianas.

1. *La versión siríaca antigua:* Vetus syra

La *versión siríaca antigua del AT* conoció una larga historia, que hoy nos es mejor conocida gracias al descubrimiento de nuevo material manuscrito. Junto al Pentateuco incluía Salmos y Profetas. El original de esta versión muestra relación con los targumim palestinos (Baumstark, Kahle, Vööbus). Se discute el origen judío o judeo-cristiano de esta versión siríaca antigua. La casa real de Adiabene, al este del Tigris, se convirtió al judaísmo por el año 40 d.C. La traducción pudo tener origen a partir de esta circunstancia, pero pudo ser también obra de judeo-cristianos, que llevaron el evangelio a Adiabene. En todo caso la traducción fue hecha a partir de una versión targúmica.

Una revisión de la *Vetus syra* dio como resultado la Pešitta o versión «simple», así llamada desde el s. IX para distinguirla de la versión siro-hexaplar, más reelaborada y erudita (cf. p. 381). La versión antigua continuó circulando y fue utilizada más tarde para la versión conocida como siro-palestina.

La *versión siríaca antigua del NT* resulta particularmente interesante. Arranca del *Diatessaron* o armonía de los cuatro evangelios, realizada en torno al año 170 por Taciano, discípulo de Justino. Esta obra constituye un verdadero monumento de la literatura cristiana antigua, que tuvo gran difusión en la iglesia siria y enorme influjo incluso en otras iglesias. A las cualidades literarias del texto unía el interés que siempre ofrece el hecho de presentar una historia continua de la vida de Jesús, en la que se reproducen meticulosamente todos los detalles de los cuatro evangelios. Para los cristianos sirios el *Diatessaron* ofrecía además un interés adicional: el incorporar en su texto una serie de lecturas, extraídas de fuentes apócrifas, que podían ofrecer especial interés para los lectores en lengua siríaca.

La determinación del origen y del carácter de esta versión constituye, sin embargo, una de las cuestiones más arduas de la historia textual del NT. Frente a la opinión de que el *Diatessaron* es traducción de un original griego (H. Von Soden, Vogels), la crítica interna parece dar la razón a quienes sostienen que fue escrito originalmente en siríaco, a partir de los cuatro evangelios en griego (Baumstark, Vööbus). Su texto nos ha llegado solamente a través de citas. Se ha encontrado, sin embargo, un manuscrito que contiene el comentario de Efrén de Edesa (+373), basado sobre el texto del *Diatessaron*. El olvido y desaparición de esta obra es consecuencia del rechazo que durante el s. V suscitaron sus tendencias encratitas. Teodoreto de Ciro (+*ca.* 450) hizo destruir más de 200 copias, lo que prueba su enorme difusión anterior. La literatura siríaca antigua conserva huellas que suponen la existencia de un texto antiguo de Hch y de las cartas paulinas de características similares al *Diatessaron*.

La obra de Taciano tuvo gran trascendencia en el cristianismo antiguo. Gozó de enorme popularidad en el Oriente y en el Occidente, más allá de los límites geográficos de expansión de la lengua siríaca. Taciano se sirvió para su traducción de una forma textual griega, que circulaba por Roma a mediados del s. II. Ello significa que la reconstrucción del *Diatessaron* supondría una contribución importante también para la historia del texto griego del NT.

La versión siríaca antigua del NT tuvo origen a partir del *Diatessaron*. Trata de readaptar el material de éste a la forma original del evangelio en cuatro evangelios. Esta versión sigue, por lo general y con gran flexibilidad, el texto de tipo occidental. Se conserva en dos manuscritos, el códice Siro-curetoniano y el Siro-sinaítico, que representan dos tradiciones textuales independientes de esta versión. Muestra un gran conocimiento de la topografía y de las costumbres palestinas, y se sirve de expresiones típicas del arameo palestino, no conocidas en el siríaco clásico. La traducción fue realizada en el s. III, y sufrió posteriormente un proceso de revisión muy amplio. Su texto sirvió de base

para muchas versiones orientales de los evangelios, entre ellas la versión armenia antigua, la etiópica antigua y la árabe antigua. Se ha conservado solamente el texto de los evangelios, de fragmentos de Hch y de citas paulinas.

2. *La versión vulgata:* Pešiṭta

La *Pešiṭta del AT* tiene una historia compleja, que aparece reflejada en las frecuentes variaciones de su texto y estilo. Presenta influjos de los targumim (Gn 2,8 y 4,7) y de LXX (Gn 49,10). La traducción fue realizada en varias épocas y por autores diferentes, judíos o más probablemente cristianos.

El carácter de la versión es muy literal en Job, no tanto en el Cant, más libre en Sal, Is y Profetas Menores, y parafrástica en Rut. En el Pentateuco, Ez y Prov sigue un modelo targúmico y en Cr muestra el influjo de tradiciones targúmicas y midrásicas. El texto que sirve de base a la versión difiere también de un libro a otro. La Pešiṭta tiene afinidades con el texto de Isaías conocido en Qumrán; ello confiere a esta versión un estimable valor crítico. El influjo de LXX es manifiesto en la tradición manuscrita más antigua, pero no es fácil dilucidar si este influjo se ejerció sobre la revisión primera, que dio forma a la Pešiṭta, o únicamente en las etapas de revisión posterior. Son interesantes las diferencias que se observan entre el texto de la Pešiṭta jacobita y la nestoriana (p. ej., en Sal 68,19).

El texto de la Pešiṭta que más se ha utilizado ha sido el preparado por Gabriel Sionita y editado en la Políglota de París (1645). Este texto fue recogido en la Políglota de Walton y en la edición de Samuel Lee (1823). En Leyden se lleva a cabo actualmente la edición crítica.

La *Pešiṭta del NT* es el resultado de una reelaboración de la versión siríaca antigua, cuyo texto fue adaptado en función del texto griego conocido en Antioquía. Sin embargo, se conservaron muchos elementos del siríaco antiguo. La versión posee calidad estilística, sin detrimento de su fidelidad al modelo griego. Por algún tiempo se identificó al autor de esta versión con el obispo de Edesa, Rábbula (Burkitt). Nuevos datos descartan esta posibilidad, pues se ha descubierto el texto que Rábbula utilizaba por la época anterior a su muerte, resultando ser un texto siríaco antiguo (Vööbus). La traducción de la Pešiṭta se ha de fechar en las últimas décadas del s. IV. El canon de esta versión refleja el canon corriente en Antioquía por el s. IV; no conoce 2 Pe, 2-3 Jn, Jds y Ap. Se han descubierto restos de esta versión en un manuscrito copiado en Edesa en el 411.

En ocasiones esta versión del NT sorprende por sus lecturas de tipo occidental. Ofrece una gran variedad de técnicas de traducción y de usos léxicos. Ello hace suponer que fue obra de varios traductores, lo que viene a concordar con la tradición siríaca, que atribuye la versión a autor anónimo. La tradición textual es muy antigua y cuidada, desprovista casi de lecturas variantes, hasta el punto de que la primera edición

crítica de los evangelios (P. E. Pusey-G. H. William 1901) ofrece un texto muy similar al de la primera edición impresa en 1555.

3. *Otras versiones siríacas*

La *versión Filoxena* del AT se basa sobre un texto más arcaico que el de la Pešiṭta, revisado conforme al griego antioqueno. La versión es atribuida a Policarpo, quien la hubo de realizar en el 507/8 por encargo del obispo Filoxeno. Se ha descubierto un comentario de Filoxeno basado en esta versión. El estudio de este comentario viene a demostrar que no se trata en realidad de una traducción nueva, sino de una refundición de la Pešiṭta hecha con el propósito de lograr una mayor literalidad en relación con el original griego. Esta versión incluía aquellos escritos del NT no recogidos en el canon siríaco antiguo (2 Pe, 2-3 Jn, Jds y Ap).

La *versión siro-palestinense* es independiente de las demás versiones siríacas. Su lengua es el dialecto arameo occidental hablado por los cristianos de Palestina. En los ss. IV y V la población de la región palestina llegó a ser cristiana en su casi totalidad, siendo el griego la lengua predominante. Se conservan fragmentos de esta versión en leccionarios, sobre todo del texto de Salmos. Revela caracteres arcaicos, con influjos targúmicos que suponen un texto griego de base. Hallazgos recientes confirman su origen palestino (Vööbus), frente al posible origen antioqueno o egipcio, supuesto anteriormente por otros autores. Las primeras indicaciones sobre los orígenes de la traducción se encuentran en referencias de Jerónimo a la liturgia celebrada en Belén. Por el año 700 un autor árabe se sirvió también de esta versión, que era utilizada corrientemente por la comunidad melkita palestina.

La versión siro-palestinense del NT es, entre las versiones siríacas, la más próxima al tipo de texto bizantino, aunque muestra también afinidades con el texto de Orígenes y con la versión siríaca antigua (cf. p. 365).

La *versión sirohexaplar del AT* es hoy mejor conocida gracias a recientes hallazgos (Vööbus). Se ha conservado el texto de la mayor parte de los libros del AT. Fue realizada por Pablo, obispo de Tella (Mesopotamia), con anterioridad al 619 en Alejandría, donde se refugió tras huir de la invasión de los persas sasánidas. Traduce muy literalmente el texto hexaplar de Orígenes. No teme forzar la sintaxis siríaca para reflejar mejor el original griego. Reproduce además los signos diacríticos hexaplares. Conserva en los márgenes numerosas lecturas de «los tres» (Aquila, Sínmaco y Teodoción), así como de la Quinta y Sexta en el Salterio. Posee por ello un gran valor en orden a la reconstrucción del texto hexaplar y del griego antiguo de Dn.

La *versión heraclense* es el correlato neotestamentario de la versión hexaplar del AT. Tiene un evidente carácter académico. Continúa la línea desarrollada en la versión filoxena. Se propone una fidelidad absoluta al original griego, sin el menor respeto a la gramática y estilo de la lengua siríaca. El texto está dotado de signos diacríticos y de variantes marginales. En Hch sigue al texto occidental. Fue obra de Tomás de Heracla durante su exilio en Alejandría. La concluyó en el 616.

La *versión de Jacobo de Edesa* constituye el último ejemplo de la intensa actividad desplegada por los cristianos de habla siríaca en la traducción de la Biblia. Se conservan fragmentos correspondientes a Sm-Re, libros traducidos en el 705. Esta versión se proponía mejorar la calidad literaria de la version siro-hexaplar en relación con la Pešiṭta. Sobre esta versión se realizó el primer trabajo sistemático de compilación de una masorah siríaca, que recogía notas marginales sobre pronunciación y variantes.

BIBLIOGRAFÍA

Vetus Testamentum Syriace iuxta simplicem Syrorum versionem, Leiden 1972.
BORBONE, P. G., «La Pešitta: testi, studi, strumenti», *Henoch* 11 (1989) 339-362.
BROCKELMANN, C., *Syrische Grammatik mit Paradigmen, Literatur, Chrestomathie und Glossar*, Leipzig 1951, reimpreso en 1976.
GOSHEN-GOTTSTEIN, M. H., *The Bible in the Syropalestinian Version*, I, Jerusalem 1973.
NÖLDEKE, T., *Kurzgefasste syrische Gramatik*, 2.ª ed., Leipzig 1898, versión inglesa *Compendious Syriac Grammar*, London 1904.
PAYNE, R. P., *Thesaurus syriacus*, 2 vols., Oxford 1879, 1901.
UNGNAD, A., *Syrische Grammatik mit Übungsbuch*, Munich 1932.
VÖÖBUS, A., *Peschitta und Targumim des Pentateuchs*, Stockholm 1958.
VÖÖBUS, A., *The Hexaplar and the Syro-Hexapla*, Stockholm 1971.

III. VERSIONES COPTAS

El copto constituye la última etapa en el desarrollo del egipcio antiguo. Era la lengua hablada por la población egipcia mucho antes de la era cristiana. Sin embargo, hasta el 200 d.C. no se convirtió en lengua escrita y lo hizo precisamente a partir de las traducciones de la Biblia. Se escribía en caracteres griegos, a los que se hubieron de añadir otros siete caracteres tomados de la escritura demótica. El copto desarrolló siete formas dialectales. Se conservan partes de la Biblia escritas en seis de estos dialectos: sahídico, extendido desde El Cairo a Heracleópolis; bohaírico, hablado en el Delta occidental y en Nitria; acmímico, dialecto de Achmím, la antigua Panópolis en el Alto Egipto; sub-acmímico, al sur de Asyut (Lycópolis); el dialecto egipcio medio y, finalmente, el fayyúmico, utilizado al oeste del Nilo y sur del Delta.

De estos dialectos el sahídico es el más importante para el estudio de las primeras versiones coptas. En el s. IV se convirtió en la lengua literaria del valle del Nilo. La versión más antigua en este dialecto sahídico es anterior al 270 d.C. Un siglo más tarde todos los libros de la Biblia estaban ya traducidos al sahídico. La tradición manuscrita prueba que fueron varias las traducciones a este dialecto, sometidas más tarde a toda una serie de revisiones sucesivas. En este dialecto están escritos los códices «sahídicos» de la biblioteca gnóstica de Nag-Hammadi.

La versión bohaírica, realizada posiblemente en el s. IV, desplazó con el tiempo a las demás. Sigue siendo utilizada en la liturgia copta. Los manuscritos que de ella se han conservado son también los más numerosos, aunque la gran mayoría es de fecha relativamente reciente (ss. XII-XIV).

Las versiones del AT están realizadas sobre el griego de LXX. La versión sahídica de Job parece haber utilizado un texto prehexaplar; la de Dn fue hecha sobre un texto teo-

dociónico. La versión bohaírica de los libros proféticos muestra afinidades textuales con la recensión de Hesiquio. En el NT las versiones sahídica y bohaírica siguen a menudo un tipo de texto alejandrino.

De las versiones en los restantes dialectos no se han conservado más que fragmentos, relativamente pequeños, excepto un importante manuscrito del evangelio de Juan en sub-acmímico, que procede del s. IV. Resta mucho trabajo por hacer en la investigación sobre la datación, tipos textuales y relaciones mutuas entre las versiones coptas.

IV. VERSIÓN GÓTICA

Es la primera versión de la que conocemos el nombre del traductor, el obispo Ulfilas, apóstol de los godos en las provincias del Danubio a mediados del s. IV. Es una de las versiones para la que se hubo de crear previamente un alfabeto. Constituye la obra de literatura más antigua en una lengua teutónica. Se conservan seis manuscritos de los cuales el más completo es un ejemplar muy lujoso, el *Codex argenteus* del s. V o VI (Uppsala), que presenta los evangelios según el orden llamado occidental (Mt-Jn-Lc-Mc). La versión es muy literal y sigue un texto bizantino. En las cartas paulinas se introdujeron lecturas occidentales tomadas de la VL. Del AT sólo se han conservado algunos fragmentos, cuya versión se basa en el texto griego luciánico.

V. VERSIÓN ARMENIA

A comienzos del s. V, el patriarca Sahug (Isaac el Grande, 390-439) y Mesropio (+439), a quien se atribuye la invención de la escritura armenia, comenzaron la traducción de la Biblia y de la liturgia a la lengua nacional armenia, en reacción contra la utilización del siríaco en el culto armenio. La versión del AT fue hecha, al menos en un principio, a partir de la versión siríaca, aunque historiadores armenios antiguos dan cuenta de que fue realizada tomando como base el texto griego. Los manuscritos conservados indican en todo caso que se trata de un texto con grandes influjos de la tradición hexaplar y que fue revisado en algunos casos sobre la base de un texto siríaco.

Respecto al texto del NT, se ha discutido si la versión se hizo a partir del original griego o a través de una versión siríaca. La inclusión de la tercera carta de Pablo a los Corintios, así como otros datos que reflejan una sintaxis semítica, apuntan a un influjo sirio.

La mayor parte de los manuscritos conservados ofrecen, sin embargo, una forma del texto más helenizada. Probablemente la versión original sufrió un proceso de recensión entre los ss. V y VIII. A juzgar por algunos indicios, la forma primera de los evangelios fue la de una «armonía», similar a la del *Diatessaron* de Taciano. En conjunto, la versión armenia es de una gran calidad literaria, lo que le ha merecido el título de «reina de las versiones». Como fuente para el análisis crítico merece también una mayor atención de la que se le ha prestado.

VI. VERSIÓN GEORGIANA

El cristianismo llegó a Georgia, entre el Mar Negro y el Mar Caspio, en la primera mitad del s. IV. El georgiano es una lengua aglutinante, que no guarda relación con ninguna otra lengua conocida. No resulta fácil establecer con precisión la fecha de las primeras versiones, cuáles fueron los libros traducidos y cuál fue la base textual utilizada para la traducción, que pudo ser un texto griego, siríaco o armenio.

La versión del AT fue realizada en varias épocas a partir de textos diferentes; la versión del Octateuco se hizo a partir de LXX, la de Profetas sobre la traducción armenia.

La versión del NT, que según una tradición eclesiástica fue realizada directamente a partir del texto griego, parece basarse, sin embargo, en el siríaco o más probablemente en el armenio. Se han llegado a distinguir cinco versiones o recensiones de los evangelios en georgiano anriguo, anteriores todas a una revisión emprendida por Eutimio a finales del s. X.

VII. VERSIÓN ETIÓPICA

La versión de la Biblia al etiópico se inició posiblemente hacia mediados del s. IV o poco después, cuando fue consagrado obispo de Acsum Frumenio, que es la primera figura histórica del cristianismo etíope de la que se tienen noticias.

La tradición manuscrita de esta versión es posterior al s. XIII y muestra un texto mixto, con huellas de fuerte contaminación por los textos medievales árabe y copto.

La versión del AT parece haber sido hecha a partir de LXX, aunque algunos autores creen descubrir influjos procedentes del hebreo. En 1 Re sigue al texto B de LXX, con fuertes influjos luciánicos.

El texto del NT es muy variado, en unas ocasiones muy literal, en otras muy libre. En las cartas de Pablo llama la atención su acuerdo con el P^{46}. El estrato más antiguo de esta versión revela un texto mixto, con predominio del tipo de texto bizantino.

VIII. VERSIONES ÁRABES

No se conoce la fecha precisa en la que fue realizada la primera traducción al árabe. Se cree generalmente que hasta la época de Mahoma (+632) la lengua de los cristianos de Arabia era el siríaco y que sólo en una época posterior se hizo sentir la necesidad de disponer de una versión al árabe. Algunos autores piensan, por el contrario, que los cristianos de lengua árabe, ya con anterioridad a la expansión del Islam, hubieron de precisar una traducción de la Biblia a su propia lengua. Los textos más antiguos que se han conservado no parecen ser anteriores al s. IX.

Las distintas versiones árabes tienen procedencias muy diversas. La versión de Sĕ'adya Gaon (+942), que llegó a gozar de gran autoridad en la escuela rabínica de Sura en Mesopotamia, está hecha sobre el hebreo e incorpora elementos de exégesis talmúdica y de la filosofía del propio autor. La versión de los Profetas, recogida en las Políglotas de París y de Londres, fue hecha a partir del texto griego. Otras versiones traducen formas del texto siríaco. La versión de los evangelios, realizada en el año 946 por Isaac Ibn Velasquez de Córdoba, parte de un texto latino. Otras versiones proceden del copto.

IX. VERSIÓN ESLAVA

La primera versión eslava de los evangelios, salmos y otros textos leídos en la liturgia, fue obra de Cirilo (+869) y Metodio (+885). La versión se completó a finales del s. IX; sufrió seguidamente varias revisiones, que reflejan la evolución dialectal del eslavo. Un manuscrito del año 1499 reproduce la versión del arzobispo de Novgorod, Genadio. Ésta sigue el texto griego bizantino y ha pasado a ser el texto de uso eclesiástico. La edición de San Petersburgo de 1751 constituye el texto corriente de la Biblia eslava.

BIBLIOGRAFÍA

BOTTE, B., «Versions Coptes», *DBS* 6 (1960) 818-825.

COX, C., «Biblical Studies and the Armenian Bible: 1955-1980», *RB* 89 (1982) 99-113.

CRUM, W. E., *A Coptic Dictionary*, Oxford 1939.

LAMBDIN, T. O., *Introduction to Sahidic Coptic*, Macon, GA, 1983.

PETERS, M. K. H., *A Critical Edition of the Coptic (Bohairic) Pentateuch*, Septugaint and Cognate Studies SBL (en curso de edición).

STEINDORFF, G., *Lehrbuch der koptischen Grammatik*, Chicago 1951.

TILL, W. C., *Koptische Grammatik (Sahidischer Dialekt)*, Leipzig 1955.

IV

CRÍTICA TEXTUAL DEL ANTIGUO Y DEL NUEVO TESTAMENTO

Si qua tamen tibi lecturo pars oblita derit,
haec erit e lacrimis facta litura meis:
aut si qua incerto fallet te littera tractu,
signa meae dextrae iam morientis erunt.

«Si, cuando leas esta carta, alguna parte ha desaparecido,
habrán sido mis lágrimas que la han borrado;
si no alcanzas a leer alguna letra de trazado incierto,
habrán sido los signos de mi mano que ya desfallece».

(Propercio, *Carta de Aretusa a Licota,* Elegías **IV,3**)

1

CRÍTICA TEXTUAL DEL ANTIGUO TESTAMENTO

La *crítica textual* estudia el proceso de transmisión del texto desde el momento de su puesta por escrito o edición primera. Su objetivo es determinar cuál es el texto bíblico más antiguo atestiguado por la tradición manuscrita. Por su parte, la *crítica literaria* (entendido este término en el sentido del término alemán *Literarkritik*) estudia el proceso anterior de formación de los escritos bíblicos con el objeto de establecer la autoría y época de los mismos. Si bien en la teoría los campos y métodos de estas dos disciplinas están claramente diferenciados, en la práctica se superponen con frecuencia. El punto de encuentro y de roce entre las mismas se halla en el proceso editorial por el que concluye el proceso anterior de recogida de materiales y de composición y redacción del texto, y se inicia el proceso subsiguiente de transmisión textual.

En el proceso de transmisión manuscrita de un texto, sobre todo si este proceso se prolonga a lo largo de muchos siglos y se extiende por zonas geográficas muy distantes, no pueden menos de introducirse numerosos *cambios en el texto*, unos accidentales, otros intencionados. Entre los textos más antiguos de la Biblia y el último libro introducido en el canon bíblico, es decir, entre el cántico de Débora (s. XI a.C. ?) y el libro de Daniel (s. II a.C.), media casi un milenio, y desde la fijación del texto hebreo consonántico, realizada a comienzos del s. II d.C., hasta la copia del códice de San Petersburgo, concluida en el año 1008, discurre también casi otro milenio. A lo largo de todo este tiempo se han acumulado necesariamente errores accidentales de los copistas y cambios deliberados, introducidos por los propios copistas, por glosadores e intérpretes.

La crítica textual establece los *principios y métodos* que hacen posible identificar y corregir tales cambios, con el fin de restablecer el texto en la forma más próxima a la del texto original. Las variantes de los manuscritos hebreos, de las versiones y de las citas bíblicas, suministran los *datos* que permiten emitir un juicio sobre el valor crítico de una u otra forma del texto.

El mejor *ejemplo* de la problemática, a la que trata de dar respuesta la crítica textual, lo constituyen los pasajes paralelos o repetidos. Así, p. ej., el texto de 2 Sm 22 y el del Sal 18 representan dos versiones diferentes de un mismo poema.

2 Sm 22	Sal 18
(v. 2) *Yahvé es mi roca,* *mi fortaleza y mi libertador,* (v. 3) *Dios de mi roca,* *confiaré en él,* *mi escudo y cuerno de* *mi salvación,* *mi baluarte* *y mi refugio,* *Salvador mío,* *de violencia me libras.* (v. 4) *Invoco a Yahvé...*	(v. 2) *Yahvé es mi roca,* *mi fortaleza y mi libertador,* *Dios mío, mi roca,* *confiaré en él/ella,* *mi escudo y cuerno de* *mi salvación,* *mi baluarte.* (v. 3) *Invoco a Yahvé...*

Ante las coincidencias y variantes de estos dos poemas, la crítica textual se pregunta: ¿es uno de los dos textos modificación del otro?, ¿derivan los dos de una fuente común?, ¿cuál era en tal caso el texto del poema original? Si esta presunción no fuera cierta o no fuera ya posible reconstruir el poema original, ¿cuál de las de las dos versiones es la más antigua o conserva elementos más antiguos, aunque pueda contener otros más tardíos?

La respuesta a estas preguntas tiene enorme importancia. De ella dependen los estudios ulteriores que se hayan de hacer sobre la historia literaria de cualquier texto, sea histórico, legal, profético, hímnico, etc., y sobre la interpretación del contenido de los mismos.

I. CAMBIOS OPERADOS EN LA TRANSMISIÓN DEL TEXTO DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Los cambios que a lo largo del proceso de copia de los manuscritos pueden introducirse en el texto, son de dos tipos: accidentales o deliberados. Una variante textual puede tener relación a la vez con distintos fenómenos de corrupción o de cambio en el texto. Las causas de corrupción textual pueden ser tan variadas y fortuitas como la aludida en el texto arriba citado de Propercio.

1. *Cambios accidentales o errores de los copistas*

Confusión de letras similares en escritura aramea o cuadrada. En este tipo de escritura es frecuente la confusión de las letras *d/r.* Así, p. ej., en 2 Re 16,6, los traductores y comentaristas suelen sustituir la lectura de TM *'Ărām* por la de *'Ĕdôm.* Razones a favor de esta sustitución son la fácil confusión de las consonantes *d/r* en escritura cuadrada y otras de congruencia con las referencias geográficas e históricas de este pasaje, fácilmente observables en el contexto. Esta confusión de referencias, Aram-Edom, sucede con excesiva frecuencia como para no pensar que tal confusión no sea puramente accidental, sino que posiblemente se esconden tras ella, al menos en algunas ocasiones, motivos históricos o de atribución de la consideración de «archienemigos» de Israel a los edomitas o a los arameos según las épocas y tendencias de los redactores (Lemaire).

Casos de confusión similar se encuentran en 2 Sm 22,11: «se mostró (*wayyērā'*) sobre las alas del viento» - Sal 18,11, «planeó (*wayyēde'*) sobre las alas del viento». Cf., igualmente, 1 Sm 17,8 y 2 Sm 8,12 (en comparación con 1 Cr 18,12).

Es frecuente también la confusión de las letras *b/k*: Is 28,21, «Pues Yahvé se levantará *como (k-)* (sobre) el monte de Pĕrāšîm, *como (k-)* (en) el valle de Gabaón se conmoverá» (Cantera-Iglesias) - 1QIs[a], «...se levantará *en (b-)* el monte..., - *en (b-)* en valle...». En 2 Sm 13,37 se puede observar un ejemplo de confusión entre *h* y *ḥ*.

Confusión de letras similares en escritura paleohebrea. En Prov 9,1, el paralelismo atestiguado por la versión griega, «la Sabiduría *edificó* su casa, / *alzó* (*hiṣṣîbâ*) sus siete columnas», parece preferible al representado por TM, «*edificó* su casa, / *talló* (*ḥāṣebâ*) sus siete columnas». El TM es fruto de una confusión de los signos *h* y *ḥ* en escritura paleohebrea.

En 1 Sm 14,47, los críticos suelen corregir la lectura de TM, «hacía el mal» (en sentido moral), sustituyéndola por la de LXX, «vencía», que resulta más acorde con el contexto (cf. Barthélemy 1982, 187). Las letras *w* y *r* son fácilmente confundibles en escritura paleohebrea (*yršy'* TM y *ywš'* LXX).

Otros caracteres que se confunden fácilmente en escritura paleo-hebrea son *'/t, k/n, d/', b/r* y *m/n.*

Confusión de palabras homófonas o de igual sonido. Esta confusión se puede producir por error al dictado. En el Sal 49,8 unos manuscritos ofrecen la lectura *'āḥ,* «hermano» («un hermano no puede en modo alguno redimir a otro»), mientras que otros presentan la lectura de igual sonido *'ak̲ «ciertamente» («ciertamente nadie puede redimirse»).* De igual modo, en el Sal 100,3, unos manuscritos ofrecen *lô* («a él») y otros *lō'* («no»).

Transposición de letras o palabras (metátesis). En el contexto inmediato de Sal 49,12 se habla de la muerte por igual de sabios y necios («En verdad se mueren los sabios... (v. 11)». En este contexto resulta más adecuada la lectura de LXX Targ. Pešiṭta y Vulg., «*su tumba* (*qib̲rām*) son sus casas para siempre». Por el contrario, la lectura de TM, seguida por Aquila, Símmaco y el griego hexaplar, «su interior (*qirbām*) son sus casas...», es producto seguramente de una metátesis o

error por transposición de letras. Los comentaristas judíos medievales se sentían perplejos ante esta lectura. Raši trató de sacar el mejor partido posible a la lectura masorética: «su interno (pensamiento es que) sus casas (durarán) por siempre...». Ibn 'Ezra', guiado generalmente por un planteamiento más racional, era consciente de que existía una opinión, según la cual *qrbm* es una transposición (*hpk*) de *qbrm*. Seguramente, por no existir una tradición autorizada que apoyara la corrección del texto transmitido, el error se perpetuó, sin que nadie se atreviera a corregir el texto. Sin embargo, el Talmud de Babilonia (*Mo'ed qaṭan 9b*) atestigua ya que no se ha de leer *qrbm,* sino *qbrm.* Otros ejemplos de metátesis se pueden observar en 1 Sm 14,27; Is 9,18, etc.

Haplografía u omisión por homoio-arcton o por homoio-teleuton. El copista salta inadvertidamente de una palabra o expresión a otra, que tiene igual comienzo (*-arcton,* p. e., Gn 31,18; 1 Sm 10,1; Is 5,8, etc.), o igual final (*-teleuton,* p. e., 1 Sm 13,15; Is 4,5-6, etc.).

Un ejemplo de salto por *homoioteleuton* se encuentra en el ms. 1QIs[a] en el pasaje correspondiente a 4,5-6: «Yahvé formará sobre todo el paraje de la montaña de Sión y sobre sus asambleas una nube [*de día (yômām)* y humo y resplandor de fuego llameante de noche, pues por cima de todo la (Gloria de Yahvé) será como dosel y cabaña y servirá de sombra], *de día (yômām),* contra el calor, y de amparo y refugio contra aguacero y lluvia» (Cantera-Iglesias). En el manuscrito de Qumrán el texto entre corchetes ha resultado perdido por salto del primer término *yômām* al segundo.

Cuando dos letras o palabras siguen la una a la otra es fácil que desaparezca una de las dos. En Is 5,8, donde el TM dice «casa con casa» (*bayît běḇayît*), el ms. 1QIs[a] omite por *homoioarcton* (igual comienzo) la preposición *b-*, lo que produce el sinsentido «casa casa».

El texto hebreo de 1 Sm contiene frecuentes casos de haplografía. El texto perdido se puede reconstruir a partir del texto de LXX y de algunos fragmentos de Qumrán. Así, p. ej., el pasaje de 1 Sm 11,1 ha perdido una porción de texto, que se ha conservado sin embargo en el ms. 4QSam[a]. El texto de este manuscrito permite recuperar el comienzo original del relato (entre paréntesis el texto perdido en el manuscrito):

«(Y Na)has, rey de los ammonitas, oprimió a los hijos de Gad y a los hijos de Rubén, y les sacó t(odos) sus ojos derechos e infundió mie(do y terror) en Israel. No quedó ninguno entre los hijos de Israel al (otro lado del Jordán al que) no le fuera (sac)ado por Naha(s rey) de los ammonitas el ojo derecho. Solamente siete mil hombres (huyeron ante) los ammonitas y fueron a Yabes-Gilead y sucedió un mes más tarde que...» (Cross).

Cabe discutir, sin embargo, si el texto conservado en 4QSam[a] es original o es más bien un desarrollo de tipo midrásico (Rofé).

El lector puede comparar por sí mismo las diferentes traducciones

que ofrecen las Biblias al uso en los casos de 1 Sm 3,15; 4,1; 10,1; 13,15; 14,41 y 29,10.

Diptografía. Se produce cuando la misma letra, palabra o frase, aparece escrita dos veces seguidas. Así, p. ej., el ms. 1QIs[a] repite por dos veces en Is 30,30 el término *wěhišmîa'* y en Is 31,6 el término *la'ăšer.* En 2 Re 7,13 son siete las palabras repetidas, «que han quedado en ella, he aquí que son como toda la multitud de Israel» (*'ăšer niš'ărû-ḇah hinnām kěḵol-hă[!]hămōn yiśra'ēl 'ăšer niš'ărû-ḇah kěḵol-hămōn yiśra'ēl*). Esta repetición pudiera tener la finalidad de conservar una variante (*hhmwn/hmwn yśr'l*), que permite descubrir la interpolación en el texto del término «Israel» (el artículo ante el *nomen regens* es incorrecto).

En 2 Sm 6,3-4, el TM repite también siete palabras, «nuevo; y la llevaron de la casa de Abinadab que estaba sobre la colina». 4QSam[a] y LXX no conocen esta diptografía, que puede, sin embargo, no ser tal, sino una repetición editorial ocasionada por la convergencia en este punto de dos versiones diferentes sobre el procedimiento de transportar el arca (Trebolle, *Centena,* p. 98ss.).

Se ha interpretado como un caso de diptografía la presencia del término *'ôd* («otra vez») en la frase de 1 Sm 20,3: «Pero David juró otra vez». La versión griega omite este término, cuya inserción en el TM habría sido el resultado de una repetición inadvertida de dos consonantes en un texto seguido (*wayyiššāba' ['ôd] dāwid*): la ' del verbo que precede y la *d* del nombre que sigue. El contexto no menciona un juramento anterior de David, lo que parece apoyar la opinión de que se trata de un caso de diptografía (cf., sin embargo, Barthélemy 1982, p. 194s.).

Pueden encontrarse otros ejemplos en 2 Re 19,23 (comparar con Is 37,24) y en Ez 28,23.

División o unión errónea de palabras. Este tipo de error puede parecer extraño a un lector moderno, pero era muy frecuente en la escritura consonántica continua, que no dejaba espacio entre palabras. Era fácil separar erróneamente las consonantes, dividiendo una palabra en dos o haciendo de dos palabras una sola. Este error se puede producir incluso en textos castellanos. En el *Libro de Buen Amor* el verso «es *en amigo* falso toda la malandança», aparece convertido en un par de manuscritos en «es *enemigo* malo...». Según A. Blecua, «Como puede observarse no se trata de un cambio por antonimia, sino de un error paleográfico. La lección *malo* de GT es una corrección posterior al error, ya que *falso* carecía de sentido como epíteto, aunque igualmente podría tratarse de un error por atracción del v. 1253b ("quien con *amigo malo...*") (A. Blecua, p. 28).

Un ejemplo de *divisón errónea* de palabras se encuentra en Sal 42,6. En el TM, la frase «(Él) es la salvación de mi rostro y mi Dios» (*yšw't pny w'lhy*), aparece truncada, de modo que la última palabra «mi Dios» (*'lhy*) forma parte del versículo siguiente. Se ha cometido un

error en la división de las palabras de un texto consonántico seguido (*ys'tpnyw'lhy*). La repetición del mismo estribillo al final del Salmo y también del siguiente prueba sin duda que se ha producido un error en el TM. Los dos salmos (42 y 43) constituían en un principio un poema único, dividido en estrofas mediante la repetición del citado estribillo.

En Jr 23,33 la lectura del TM resulta ininteligible: «Si... te preguntan: "¿Cuál es la carga del Señor?", les dirás: "*¿a qué carga?*". Es consecuencia de un error en la división de las palabras, tres *'t mh mś'* en lugar de dos *'tm hmś'*. La lectura de LXX, «(les dirás:) *Vosotros sois la carga* del Señor...», corresponde a la lectura de LXX, que refleja un texto consonántico hebreo formado por aquellas dos palabras. Otros ejemplos similares pueden encontrarse en 1 Sm 9,1; Is 30,5; Ez 26,20; Os 6,5; Sal 89,45.

El ejemplo contrario, *unión errónea* de consonantes en una sola palabra, se puede observar en Am 6,12. La traducción «arar *con vacas*» (Alonso Schökel) corresponde a la palabra hebrea *bbqrym* (TM), mientras que la de «arar *con ganado vacuno el mar*» (Cantera-Iglesias) traduce dos palabras hebreas *bbqr ym* (BHS). El contexto habla de cosas imposibles o difíciles, como es el arar el mar o el trotar por las rocas.

2. *Cambios deliberados* (cf. p. 431)

Sustitución por «trivialización» o modernización. En el proceso de transmisión textual se introducen inevitablemente cambios lingüísticos, cuya finalidad es actualizar el texto, tales como la sustitución del *Pi'ēl* por el *Hip'īl* como forma causativa, de unas preposiciones por otras (*'l/'l*), de unos términos por otros, del perfecto por el imperfecto, etc.

En Is 39,1 se verifica un ejemplo de sustitución de un término arcaico por otro más moderno. El verbo *ḥzq* tiene aquí el significado arcaico de «sanar» («estaba enfermo y había sanado»); en 1QIs^a aparece sustituido por el verbo *ḥyh*, que era el término corriente en la época de Qumrán para expresar tal significado. Igualmente, en 1 Sm 20,34 el término «se levantó» (*wyqm*) sustituye a otro más arcaico, «saltó» (*wypḥz*), atestiguado en 4QSam^b y LXX, que tiene la particularidad además de denotar una cierta arrogancia en la actitud de Jonatán (McCarter, 339).

1QIs^a ofrece numerosos ejemplos de sustitución del perfecto por el imperfecto: 41,6; 43,20; 44,17; 45,24 y 54,15. La sustitución contraria, del imperfecto por el perfecto, se encuentra en 48,18 y 66,2.

Armonización. El pasaje de Gn 2,2 (TM) ofrece el texto: «habiendo acabado Elohim en el *séptimo* día la obra que había hecho, descansó en ese día séptimo». El Pentateuco samaritano, la Pešiṭta y *Jubileos* (2,16) presentan la variante «en el día sexto». Esta variante trata de armonizar las dos frases. Posiblemente esta armonización no es necesaria, pues el texto hebreo admite también otro significado, conforme al cual en el séptimo día Yahvé había terminado ya su obra.

Asimilación a pasajes paralelos. En Lv 5,25-26 se lee el siguiente texto: «Luego presentará a Yahvé, como sacrificio suyo de reparación, un carnero sin tacha del rebaño, según tu valoración, en sacrificio por el delito, *al sacerdote.* (v. 26) Hará expiación por él el sacerdote...». La referencia del v. 25 *al sacerdote* (*'l hkhn*) es desconocida en el texto del Pentateuco Samaritano, LXX y Sifrá. En el pasaje del v. 15 no aparece tampoco tal referencia al sacerdote. El TM la tomó del v. 18 por asimilación a este pasaje (es curioso observar que la versión de Cantera-Iglesias no traduce aquí las palabras «al sacerdote», posiblemente con el fin de aligerar la traducción, toda vez que el sujeto de la frase que sigue es también «el sacerdote...»).

Duplicado de lecturas. Los duplicados de lecturas se producen por yuxtaposición de dos o más variantes alternativas. Los manuscritos de Qumrán ofrecen numerosos ejemplos de introducción de duplicados al margen del texto o entre líneas. Estos duplicados prueban la existencia de tradiciones textuales diferentes y reflejan el estado de fluidez en el que se transmitía por entonces el texto bíblico. Los duplicados son fácilmente detectables comparando dos o más formas textuales de un mismo pasaje. Son más frecuentes en textos más recientes y con una historia de transmisión más dilatada, como es el caso del texto griego luciánico. S. Talmon ha establecido una tipología de tales duplicados, consistentes en la yuxtaposición de palabras o expresiones sinónimas, de formas gramaticales alternativas, de variantes sintácticas, etc. Los duplicados ponen de manifiesto el respeto de los copistas hacia toda variante que estuviera atestiguada en la tradición, así como el esfuerzo que los mismos realizaban para que ninguna variante del texto bíblico pudiera perderse (cf. p. 126).

En Ez 1,20 el TM ofrece un duplicado, cuya función es conservar una variante, *šm/šmh* («allí»/«allá»): «Hacia *allí,* a donde *el Espíritu* los movía *a marchar,* marchaban [*allá el Espíritu a marchar*]» (*'l 'šr yhyh* šm *hrwḥ llkt ylkw* [šmh *hrwḥ llkt*]). Algunos manuscritos hebreos, LXX y Pešiṭta así como la traducción de Cantera-Iglesias, omiten lo escrito entre corchetes.

Correcciones por motivos morales y teológicos. Los nombres teofóricos *referidos al dios Baal, como 'Ešbā'al,* pueden aparecer en forma despectiva, *'Īšbōšet* (1 Cr 8,33 y 2 Sm 2,8, cfr. LXX^L).

Por eufemismo la expresión de Job 1,5.11; 2,5.9, «maldecir a Yahvé», aparece sustituida por la de «bendecir a Yahvé», a pesar de que la primera resulta ser más acorde con el contexto. Igualmente, la expresión de 2 Sm 24,1, «incitó Yahvé a David contra los israelitas», es corregida en el texto paralelo de 1 Cr 21,2, cambiando simplemente el nombre de «Yahvé» por «Satán».

La tendencia del judaísmo tardío a evitar los antropomorfismos en las referencias a la divinidad se manifiesta de modo especial, aunque no siempre, en las versiones targúmicas (cf. p. 470). La mayor parte de los *sebirim,* o «conjeturas» de los masoretas, responden a motivos teológicos o morales.

Glosas. En la frase de Jos 1,15, «después volveréis a vuestra tierra, [y tomaréis posesión de ella], (la) que Moisés os dio...», el inciso, «tomaréis posesión de ella», es glosa añadida (BHS). Falta en LXX e interrumpe además la secuencia sintáctica entre la frase anterior y el relativo que sigue (cf., sin embargo, Barthélemy 1982, 1).

En 1 Sm 2,2: «No hay santo como el Señor (no hay otro fuera de Ti), no hay roca como nuestro Dios», la frase puesta entre paréntesis rompe el paralelismo poético que forman las otras dos. En la versión de LXX esta frase se encuentra añadida al final del versículo. Un glosador pretendió dar más fuerza a las afirmaciones sobre la unicidad de Yahvé.

Añadido de epítetos. En el libro de Jeremías es frecuente la introducción oracular, «Así habla Yahvé», a la que en el TM se añade algún epíteto como «(Yahvé) de los ejércitos, el Dios de Israel» (39 veces), «(Yahvé) de los ejércitos» (14 veces), «(Yahvé) el Dios de Israel» (3 veces), etc. En el texto de LXX estos epítetos adicionales se encuentran sólamente en 19 ocasiones.

Adición de los nombres del sujeto y del objeto. En el mismo libro de Jeremías el TM añade el nombre de «Nabucodonosor» en 8 casos (27,6.8.20; 28,3.11.14 y 29,1.3); el texto de LXX ignora completamente esta adición y en 27,8; 28,3 y 29,1 desconoce incluso las expresiones que se refieren a Nabucodonosor.

II. DATOS PARA EL ANÁLISIS CRÍTICO

Las variantes atestiguadas por los manuscritos bíblicos o contenidas en las versiones antiguas y en las citas patrísticas o rabínicas, constituyen el material de base sobre el que opera la crítica textual. Hecha una presentación de los manuscritos y de las versiones del AT (cf. pp. 283 y 315), es preciso hacer una primera valoración crítica de tales materiales, a los que hay que añadir también las citas patrísticas y rabínicas.

1. *Los manuscritos bíblicos*

Los *manuscritos del Mar Muerto* han venido a confirmar el valor de la tradición textual representada por el TM, al coincidir sustancialmente el texto de los manuscritos medievales con el ahora encontrado en los manuscritos del Mar Muerto. Tal es el caso en particular de 1QIs[a] (cf. p. 299). En otros libros, como Sm y Jr, los manuscritos de Qumrán prestan su apoyo a la tradición atestiguada por la versión de los LXX, aunque ofrecen también características propias.

Se ha de tener en cuenta, sin embargo, que los manuscritos hallados en las cuevas del Mar Muerto han llegado hasta nosotros en un deficiente estado de conservación y presentan por lo general un texto muy fragmentario, reducido en ocasiones a porciones de líneas o palabras.

Si a ello se une a veces la no muy cuidada calidad del trabajo de los copistas, será preciso tener suma prudencia a la hora de hacer un análisis crítico de las variantes atestiguadas por los manuscritos del Mar Muerto.

Para hacerse una idea de la aportación de los manuscritos del Mar Muerto a la crítica textual del AT y a otros muchos campos como la historia literaria de los libros bíblicos o la historia de la religión de Israel, baste un ejemplo tomado nada menos que del Pentateuco, cuya enorme estabilidad textual permite, sin embargo, casos de variabilidad textual tan llamativos como el tantas veces citado de Dt 32,8-9 y 43.

El TM de Dt 32,43 es más breve que el de LXX. El ms. 4QDeut[q] conserva el texto hebreo más amplio, reflejado en la versión griega.

TM	LXX / 4QDeut[q]
«Aclamad, *naciones* (*gwym*),	«Aclamad, *cielos* (***šmym***),
a su pueblo,	a su pueblo,
	y postraos ante él
	todos los dioses
porque vengará la sangre	porque vengará la sangre
de sus *servidores,*	de sus *hijos,*
retornará la venganza	retornará la venganza
contra sus adversarios,	contra sus adversarios,
a los que le odian	
	les dará el pago
y hará expiación	y hará expiación
por *su tierra,*	por *la tierra de*
su pueblo».	su pueblo».

La lectura del TM «naciones paganas» tiene visos de ser secundaria respecto a la lectura «cielos», atestiguada por LXX y transmitida por 4QDeut[q]. Desmitologiza un texto que tenía evidentes connotaciones mitológicas, pues parangonaba, en paralelismo sinónimo, los «cielos» y los «dioses». La referencia a los «hijos» de dios pone bien a las claras el carácter mitológico del texto más antiguo. Por si alguna duda hubiera, en el v. 8 el ms. 4QDeut[q] ofrece la lectura, «según el número de los hijos de El» (*lĕmispār bĕnê 'Ēl*, o tal vez *'Ēlim* o *'Ĕlōhîm*), coincidente con la lectura de la versión griega (*katà arithmón aggélōn theoû*). El TM ha convertido a los «hijos» en «servidores» de Dios. Sin embargo, los vv. 5, 19 y 20 contienen claras referencias a los «hijos» de Dios, conforme a la que es sin duda la lectura más antigua.

Por otra parte, la lectura en genitivo, «la tierra de su pueblo» (LXX y 4QDeut[q]), tiene más sentido y está más integrada en el contexto que no la de TM, «su tierra, su pueblo».

El editor de 4QDeut[q], P. W. Skehan, propuso una posible reconstrucción de la forma más antigua del texto en los siguientes términos:

harnînû šāmayim 'immô
wĕhābû 'ōz lô kōl bĕnê 'ēlîm
kî dam bānā(y)w yiqqōm
wĕkippēr 'adĕmat 'ammô

«Aclamad, cielos, con él a una,
tributadle fuerza todos los dioses,
porque la sangre de sus hijos vengará,
hará expiación por la tierra de su pueblo».

El hemistiquio de TM, «retornará la venganza contra sus adversarios», forma paralelo con el sigue en LXX/4QDeut[q], «a los que le odian les dará el pago». Prueba de ello es que estos dos hemistiquios forman un verso completo en el v. 41. Cabe suponer que en el v. 43 el verso hecho de estos dos hemistiquios constituye un añadido, que fue tomado del v. 41. La prueba se obtiene con la simple observación de que este añadido rompe el paralelismo entre los dos hemistiquios del verso: «porque vengará la sangre de sus hijos, [...] hará expiación por la tierra de su pueblo».

Así, pues, antes del descubrimiento de los manuscritos del Mar Muerto, era posible sospechar que el texto griego contenía en Dt 32,43 algunos elementos más arcaicos que los presentes en el TM. El ms. 4QDeut[q] no deja ahora lugar a dudas de que, en este caso, el texto griego no modificó el texto hebreo sino que tradujo fielmente un original hebreo similar al de 4QDeut[q].

Los *manuscritos hebreos medievales* dotados de vocalización y masora, aportan datos muy significativos para el trabajo crítico. La vocalización masorética puede coincidir o no con la supuesta por las versiones antiguas (comparar Is 7,11 *šĕʼālâ/šĕʼōlâ*). En muchas ocasiones, junto a la lectura «escrita» (*kĕtîb*) aparece escrita al margen otra variante, indicada como la que se «ha de leer» (*qĕrê*). Según Orlinsky, estas lecturas *qĕrê* corresponden a verdaderas variantes textuales. Unas 350 notas marginales ofrecen «conjeturas» (*sĕbirîm*), algunas de las cuales son muy acertadas (cf. p. 284).

Los masoretas lograron establecer el texto hebreo en sus mínimos detalles. En consecuencia, los manuscritos medievales no transmiten variantes de gran consideración, aunque su estudio no deja de tener importancia. Es significativo el hecho de que en el libro de los Reyes es bastante frecuente la coincidencia de lecturas de los manuscritos hebreos medievales con variantes del texto griego antiguo (LXX^L VL Targ. Arm.), que atestiguan un texto hebreo diferente del masorético (Wevers; Trebolle, *Jehú y Joás* 1980, pp. 74ss.). Tales coincidencias no son fenómenos atribuibles simplemente a las tendencias y hábitos de los copistas (Goshen-Gottstein), sino que pueden remontarse a formas pre-masoréticas del texto hebreo (cf. p. 291). Las variantes vocálicas no tienen necesariamente una importancia menor que las variantes consonánticas.

En definitiva, el TM es un texto transmitido con sumo cuidado y esmero en todas las épocas de su historia, ya desde el período anterior a la fijación del texto consonántico en el s. II d.C. El TM constituye por ello el punto de partida y de referencia obligada para todo trabajo de crítica del texto veterotestamentario (cf. p. 405). El TM no es, sin embargo, el único texto ni es siempre el mejor (cf. p. 407).

2. *Las versiones antiguas*

Las versiones antiguas poseen por lo general gran valor crítico. Reflejan en ocasiones formas pre-masoréticas del texto hebreo, que pueden tener un origen más cercano al texto original que el propio TM. Sin embargo, el testimonio de las versiones es solamente indirecto. Por ello, para la utilización crítica de su texto se requiere un conocimiento previo, lo más perfecto posible, tanto de la lengua de origen como de la lengua término. Este conocimiento ha de abarcar no sólo la estructura morfológica y sintáctica, sino también el sistema de representación de la realidad propio de cada lengua. Es necesario también disponer de un conocimiento adecuado de las «características de traducción» de cada libro, en particular de sus tendencias exegéticas y teológicas. Igualmente es preciso realizar previamente un trabajo de crítica del texto de las propias versiones, para no incurrir en el error de considerar como lectura o característica de la versión original lo que no es sino corrupción o revisión posterior del texto de la misma (Wevers).

La *versión de los LXX* es la más importante de las versiones, por su mayor antigüedad (s. III-II a.C.) y por abarcar la totalidad de los libros del AT. En algunos libros (Sm, Jr, Job, etc.) representa además el texto de formas perdidas del texto hebreo, que han reaparecido sólo parcialmente en fragmentos de los manuscritos de Qumrán. En otros libros, como Is y Prov, el carácter más parafrástico de la versión reduce considerablemente el valor de su testimonio para la crítica del texto hebreo.

Entre las *versiones arameas,* el targum Onquelos es muy literal; *Neophyti* y Yĕrušalmi son más parafrásticos, como también lo es el targum Jonatán de Profetas. Sin embargo, los targumes y la Pešiṭta conservan también en ocasiones variantes que reflejan textos premasoréticos. Estas «variantes primarias» son, por lo que se refiere al Pentateuco, aquellas en las que el texto samaritano y/o el texto de LXX coinciden entre sí en contra del TM (Isenberg). En Sm-Re son variantes primarias aquellas en las que el texto arameo coincide con el texto griego (proto-)luciánico y con el texto hebreo de Cr (Trebolle, *Salomón y Jeroboán,* 1980, pp. 332-354).

La *versión latina antigua (VL),* a pesar de lo escaso y fragmentario del material conservado, lo complejo de su historia recensional y la mezcla de estilo vulgar y literario de su texto (Ulrich), constituye, sin embargo, un testimonio de gran valor para conocer el texto griego anterior a la época de los grandes manuscritos unciales del s. IV. *La versión Vulgata,* por el contrario, representa por lo general el texto de la tradición masorética, conocido a través de «los tres» (Aquila, Sínmaco y Teodoción), y también, aunque en menor medida, directamente a partir del texto hebreo de finales del s. IV.

3. *Las citas del Antiguo Testamento*

Las citas del AT contenidas en la Misnah, el Talmud y los escritos rabínicos contienen en ocasiones variantes respecto al TM. Igualmente los escritos de los Padres sirios, griegos y latinos transmiten en traducción variantes de gran valor. El testimonio de las citas se ha de utilizar, sin embargo, con sumo cuidado, por cuanto estas citas se confiaban a veces a la memoria (aunque no tanto como se ha solido pensar), y pueden reflejar además formas recensionales o formas corrompidas del texto (cf. p. 363).

III. PRINCIPIOS Y MÉTODOS DE LA CRÍTICA TEXTUAL

La crítica textual se propone restituir el texto a su estado original, depurado en lo posible de todos aquellos elementos extraños al autógrafo, a la edición primera o a las diversas ediciones del texto si las hubiere (Wevers). La edición crítica de un texto clásico, transmitido en copias medievales, procede en dos etapas, conforme al método genealógico desarrollado por C. Lachmann y seguido por la moderna filología desde el siglo pasado hasta hoy (cf. p. 357).

1. La crítica textual se propone determinar primeramente las relaciones existentes entre los distintos testimonios o manuscritos conservados, así como la filiación de unos y otros respecto a un arquetipo común. Para ello se hace el *acopio de los manuscritos conservados y el correspondiente análisis documental e histórico* de los mismos. Se colacionan o cotejan estos manuscritos entre sí, se determinan sus variantes y se establece, si es posible, el árbol genealógico de los mismos (*stemma codicum*).

2. Seguidamente se procede al *examen de las variantes* de los manuscritos y se seleccionan aquellas que mejor corresponden al arquetipo. En el caso de que toda la tradición manuscrita haya resultado dañada por un fenómeno de corrupción, será preciso recurrir a la conjetura (*emendatio ope ingenii* o *divinatio*).

A la hora de examinar las variantes de un determinado pasaje y seleccionar (*selectio*) aquellas que se consideren originales, la crítica textual se convierte casi más en un arte que en una ciencia. Se exige un agudo sentido crítico y a la vez una gran capacidad de intuición para captar todos los matices de un texto.

La crítica textual ha desarrollado algunas reglas básicas, cuyo valor es sin embargo solamente orientativo. Su aplicación no ha de pecar de rigidez o de un automatismo mecanicista. Estas cuatro reglas fundamentales son las siguientes:

a) En la transmisión de un texto se producen fenómenos de «banalización» y «trivialización». Cuando el copista encuentra una dificultad léxica, gramatical, histórica o teológica, tiende a hacer más fácil la

lectura del texto, sustituyendo la expresión que ofrece dificultad por otra más fácil. Por ello la lectura que resulta «más difícil» (*lectio difficilior*) tiene más probabilidad de ser la original, siempre que la dificultad de lectura no se deba a un fenómeno de corrupción. Cf. los ejemplos señalados anteriormente: Is 39,1; 1 Sm 20,34 (cf. p. 394).

b) En el curso de la transmisión manuscrita de un texto se produce inevitablemente una tendencia a la ampliación del texto, que conduce, p. ej., a la inserción de glosas o a la repetición de pasajes paralelos. Por esta razón la lectura «más breve» (*lectio brevior*) es también en principio la más antigua, siempre que no se haya producido algún error de haplografía. Cf. los ejemplos señalados bajo el epígrafe de duplicados, glosas, añadidos de epítetos o de nombres, etc. (pp. 395-396).

c) La *lectura que explica el origen de las demás* variantes es preferible en principio a éstas (cf. p. 433).

d) Dada la tendencia de los copistas a armonizar unos textos con otros, la *lectura que difiere de sus paralelos* es preferible a la que muestra señales de asimilación a éstos. Cf. los ejemplos de armonización o de asimilación a pasajes paralelos, (pp. 394-395).

IV. LA CRÍTICA TEXTUAL DE LA VERSION GRIEGA

La versión de los LXX, por el hecho de tratarse de una traducción, presenta problemas específicos de crítica textual. Esta procede en dos etapas: la primera se propone la recuperación del texto de las recensiones griegas (Orígenes, Luciano y Hesiquio), y la segunda la recuperación del texto de la versión original. A estas dos etapas se añade una tercera, que ya no afecta a la crítica textual de la propia versión, sino a la del texto hebreo: esta tercera etapa se propone la reconstrucción, en la medida de lo posible, del original hebreo reflejado por la traducción griega. Estas tres etapas envuelven una problemática muy compleja.

1. *Recuperación del texto de las recensiones de LXX.* El primer objetivo señalado por Lagarde a la crítica del texto griego de LXX es la recuperación de los arquetipos de las grandes recensiones de Orígenes, Hesiquio y Luciano.

El primer paso a realizar es el de establecer el árbol genealógico de los manuscritos de LXX, con el objeto de llegar a través de ellos a los arquetipos de los que los manuscritos proceden por derivación. Para ello es preciso un estudio de las características y filiación de cada manuscrito (cf. p. 357). El origen de una determinada familia textual podrá ser establecido en muchas ocasiones a través de las citas de los Padres de la región geográfica en la que aquella familia textual era conocida. Así, p. ej., las citas de los Padres antioquenos permiten atribuir a la recensión luciánica el texto de los manuscritos b o c_2 e_2 de Sm-Re.

2. *Recuperación del texto de la versión original.* Una vez recupe-

rado el texto de aquellas tres grandes recensiones se intenta reconstruir el texto original de la versión griega. Los innumerables cruces entre las distintas familias textuales hacen muy compleja y difícil la tarea de reconstrucción del texto original. Para acceder al texto original de LXX es preciso además identificar las variantes introducidas por recensiones anteriores a Orígenes, como son las recensiones protoluciánica y prototeodociónica o *kaige*. En ocasiones habrá que dar por perdido el texto original de LXX. Sin embargo, en una proporción muy considerable el texto original de esta versión resulta todavía reconocible, como pone de relieve la edición crítica de LXX, realizada en Gotinga conforme a los principios establecidos por Lagarde (cf. p. 319).

En esta tarea se han de aplicar los principios y métodos generales de la crítica textual (cf. p. 400). Así, p. ej., a la hora de valorar una variante de LXX no tiene tanto peso el número cuanto la calidad de los testimonios que la apoyan. Una lectura atestiguada por el texto griego hexaplar, la Vulgata, la versión siro-hexaplar y la armenia, puede tener menos valor que otra atestiguada únicamente por la VL, pero que se remonta al texto griego más antiguo. La razón de ello es que una variante repetida en muchos manuscritos puede haberse originado a partir de un único manuscrito de baja calidad, pero muy divulgado, mientras que una lectura conservada en un solo manuscrito puede resultar preferible por razones de crítica interna.

3. *Reconstrucción del original hebreo (Vorlage).* El texto de LXX posee un gran valor para la crítica del texto hebreo, por cuanto ofrece la posibilidad de reconstruir el original hebreo que fue utilizado para llevar a cabo la traducción, y que muestra en ocasiones considerables diferencias respecto al TM llegado hasta nosotros.

La reconstrucción del original hebreo resulta muchas veces hipotética, sobre todo por lo que se refiere a los detalles morfológicos y sintácticos. Sin embargo, la existencia de paralelos en manuscritos de Qumrán y la presencia de hebraísmos en LXX incitan a ensayar una retroversión del texto griego al hebreo. Ello es factible a través sobre todo de un estudio de las correspondencias de vocabulario entre uno y otro. En 2 Re 17,20, p. ej., TM dice «y les afligió» (*wayĕʿannēm*), mientras que el texto griego, *kaì esáleusen autoús* supone la lectura hebrea *wayĕnîʿēm*, «y les movió»; una u otra lectura se ha originado por metátesis (Tov 1981, p. 103).

V. HISTORIA Y CRÍTICA DEL TEXTO HEBREO

Para una correcta aplicación de los métodos de la crítica textual es preciso disponer previamente de una teoría correcta sobre la historia del texto bíblico. Los principios y métodos de la crítica textual no cambian, pero la aplicación de los mismos varía sensiblemente según se considere que la historia de transmisión del texto bíblico constituye

una línea recta y única (*geradelining*, Noth), que partiendo de la edición primera alcanza a las ediciones actuales, o se asemeja más bien a un haz de líneas, con cruces y convergencias entre ellas (al modo de una edición «multilineal», como Fischer designa su edición del texto de la *Vetus latina*).

La historia del texto bíblico constituye un proceso de diferenciación progresiva en varias formas textuales y de unificación posterior en torno a un único tipo de texto, el proto-rabínico o proto-masorético. Constatar la existencia de este doble proceso de diversificación y de reunificación tiene importantes consecuencias para el ejercicio de la crítica textual y el trabajo exegético subsiguiente. Obliga a practicar una metodología de trabajo consistente en una progresiva aproximación al texto en cuatro movimientos.

1. El análisis ha de partir de los testimonios textuales más recientes, para acceder seguidamente a los más antiguos. El trabajo arranca por ello necesariamente del *texto masorético* medieval, pues es el único texto que ha sido transmitido íntegramente y con una gran fidelidad a lo largo de los siglos.

2. Conocida la tradición masorética y sus antecedentes en época anterior al s. I d.C., el trabajo crítico ha de realizar un movimiento paralelo de *aproximación al texto de la antigua Septuaginta*. Esta aproximación consiste en desandar el camino seguido por las recensiones de LXX, que se alejaron de la primitiva versión griega por influjo del tipo textual hebreo (proto)-masorético (cf. p. 401).

3. El siguiente movimiento consiste en una *aproximación al original hebreo (Vorlage) de LXX,* hecha posible por el reconocido literalismo de la versión griega en muchos de sus libros y textos. Aun cuando no sea posible en muchos casos una reconstrucción precisa del original utilizado por el traductor, sin embargo no cabe ya duda sobre la existencia de un tal original ni cabe, por tanto, poner a cuenta del traductor el grueso de las variantes que se encuentran en la mayor parte de los libros de LXX. Un criterio válido es aquél según el cual los desplazamientos de versículos, los añadidos y las omisiones encuentran mejor explicación en el supuesto de un texto hebreo diferente, mientras que las variantes aisladas son atribuibles con mayor facilidad a la intervención del traductor (Bogaert).

4. El movimiento siguiente consiste en una aproximación a las formas textuales hebreas existentes en la época persa y helenística. El análisis crítico se lleva a cabo a través de una comparación sinóptica de los diferentes textos transmitidos (el TM, el original hebreo de LXX, los manuscritos del Mar Muerto, etc.).

El punto de mira de la crítica se puede dirigir entonces a todos, o a uno en particular, de los siguientes niveles de cristalización textual: (1) la *forma textual más próxima al original,* aunque no aparezca ya atestiguada por ningún resto manuscrito, a la (2) *forma textual cuya atestación es más antigua,* aunque no sea la más original ni tampoco la canó-

nica, o puede apuntar, finalmente, a la (3) *forma «autorizada», que cuenta con una cuidada tradición,* pero que no es siempre la más original ni la más antigua conocida por la tradición manuscrita conservada.

Estos tres objetivos posibles corresponden a las tres etapas de cristalización, que cabe distinguir en la historia del texto bíblico:

a) La primera etapa corresponde a la *forma y composición literaria original*; su estudio corresponde a la crítica literaria. En el momento en que un libro adquiere carácter sagrado dentro de una determinada comunidad religiosa, su forma literaria queda estabilizada y no admite ya cambios sustanciales. El *proceso de cristalización literaria* del Pentateuco culminó en el s. V a.C., al tiempo que se formaba también el cuerpo literario constituido por la la historiografía deuteronomística (Jos-Re) y la colección de los libros proféticos, incluyendo los textos de los llamados Segundo y Tercer Is, de Jl y Jon, y de los tres últimos profetas, Ag, el primer Zac (caps. 1-8) y Mal (Blenkinsopp). Paralelamente comenzaba a formarse la colección de Escritos (cf. pp. 170-174).

b) La segunda etapa corresponde a la *forma o formas textuales más primitivas, atestiguadas por textos conservados en la tradición manuscrita.* Concluida la fase anterior, comienza *el proceso de transmisión textual,* durante el cual, y a pesar de las cuidadas técnicas de copia de los manuscritos, se introducen todavía en el texto de cada libro numerosas variantes y también corrupciones de todo tipo. Durante este tiempo *coexisten ediciones o recensiones diferentes de un mismo libro* que pueden entrar en contacto y contaminar las unas a las otras. Tal es el caso de las dobles ediciones de los libros de Sm y de Jr.

c) La tercera es la del *texto consonántico proto-masorético,* declarado oficial después del año 70 d.C. Tras la fase anterior no podía menos de imponerse *un proceso de estabilización,* marcado por una tendencia a fijar los límites del canon de libros sagrados, y a reaccionar al mismo tiempo contra la pluralidad de textos, a menudo muy corrompidos. Este proceso culminó a comienzos del s. II d.C., con la definitiva clarificación de las cuestiones pendientes sobre los límites del canon hebreo, la exclusión de los libros considerados apócrifos y el establecimiento casi total de un determinado tipo de texto consonántico para cada libro aceptado en el canon. En conjunto, la homogeneidad de la tradición textual y la fidelidad de su transmisión es mayor en los libros del Pentateuco, decrece en los libros proféticos y es muy inferior en algunos de los Escritos. La redacción de estos últimos es más tardía y la consideración de algunos de tales escritos como libros sagrados fue por algún tiempo discutida.

A estas tres etapas se añade una cuarta, correspondiente al *texto masorético* de los ss. IX-X d.C. Cada una de estas etapas ha de ser estudiada por sí misma y no sólo en función de otra más antigua o más reciente (Barthélemy 1982, * 69).

La comparación sinóptica entre los diferentes textos conservados reviste particular importancia en el caso de aquellos libros en los que la

pluralidad de textos es reflejo de una actividad redaccional y editorial anterior. Tal es el caso de los libros históricos y de algunos libros proféticos y sapienciales, de los que nos han llegado tradiciones literarias diferentes: los libros de Sm y Re, de Jr, Prov, Dn, Esd, Est y de otras porciones de textos de dimensiones más reducidas (cf. pp. 415-426).

La duplicidad o pluralidad de formas textuales en las que estos libros se han transmitido sólo encuentra explicación adecuada desde una perspectiva de estudio muy amplia, que incluya también necesariamente *el estudio de la historia de la redacción literaria y del proceso de edición del libro.* La divergencia entre los textos masorético y de LXX de Jr, tanto en la amplitud como en la ordenación de los materiales, va más allá de aquello que suele distinguir a dos tipos de texto (Bogaert, Tov). Las dos formas textuales, breve (LXX) y larga (TM), del libro de Jr cristalizaron ya en el proceso de redacción literaria del libro, con anterioridad al inicio de la transmisión textual, al menos de la segunda edición del libro (cf. p. 417).

La existencia de una pluralidad de textos y de recensiones de un mismo libro y los intentos por unificar y fijar el texto de cada libro plantean una serie de cuestiones que no tienen fácil respuesta: ¿cuál de los tres niveles de la historia del texto bíblico distinguidos anteriormente es el que la crítica textual ha de tratar de reconstruir?, ¿cuál es el nivel textual más antiguo que la crítica textual puede y debe alcanzar? Estas cuestiones arrastran consigo otras como las siguientes: ¿cuál de los niveles textuales señalados anteriormente corresponde al texto canónico o autorizado (judío, católico o protestante)?, ¿cuál es el texto que ha de ser traducido en las versiones a las lenguas modernas?

Si nos atenemos a una diferenciación teórica de campos entre la crítica textual y la crítica literaria, la primera considera factible y aspira por ello a reconstruir el segundo estadio de los señalados anteriormente: la forma o formas textuales más primitivas, atestiguadas por textos llegados hasta nosotros; la segunda, la crítica literaria, aspira a reconstruir la forma y composición literaria original del texto de un libro. Barthélemy (1982, * 70) considera que en los casos mencionados de Prov, Jr y Ez y otros varios, el TM y el texto representado por LXX constituyen el resultado de desarrollos literarios independientes, lo que hace imposible acceder al punto de estabilidad textual que se suponía situado en torno al año 300 a.C. La sola crítica textual no permite remontarse al estadio textual anterior a tales desarrollos. En tales casos el texto protomasorético se impone como «el texto de referencia en el ámbito del texto hebreo» (Barthélemy *108). En consecuencia, el «Comité para el análisis textual del AT hebreo» opta por seguir la tradición del TM en todos aquellos casos en los que ésta se diferencia de la tradición presentada por LXX en el plano literario y no sólo en el textual.

En esta misma línea y desde una perspectiva más teológica y «canónica» se sitúa Childs, para quien el texto masorético constituye el «vehículo tanto para la reconstrucción como para la interpretación del

texto canónico del AT». Ello se justifica por el hecho de que el texto hebreo hubiera sido fijado a finales del s. I d.C. y de que formara parte de un canon perfectamente establecido, mientras que el texto griego del AT permaneció por largo tiempo en un estado de gran fluidez e indefinición y no alcanzó su estabilidad sino en relación con el texto hebreo gracias al trabajo crítico de Orígenes. A favor de la prioridad «canónica» del texto masorético juega también la calidad y fidelidad de la tradición oral masorética en lo tocante a la vocalización del texto consonántico. La corriente farisea y el rabinismo fueron a lo largo de la historia «el vehículo vivo del canon completo de la Escritura hebrea» (Childs). Por el contrario, la comunidad judía de habla griega en Egipto o la comunidad de Qumrán terminaron por desaparecer o dejaron de tener influjo efectivo; la comunidad samaritana no conservó más que una parte del canon hebreo, la Torah, por lo que se negaba a sí misma toda posibilidad de influir en el curso de la historia del canon y del texto bíblicos. Las mismas comunidades judías de habla griega reconocían la autoridad del texto hebreo protomasorético, como prueba la historia recensional de LXX.

La posición de Childs conduce, sin embargo, al contrasentido de considerar canónico y normativo para los cristianos un texto hebreo que fue fijado y declarado oficial por la Sinagoga judía en época posterior al nacimiento del cristianismo. Childs justifica la opción a favor del TM en el hecho de que «la comunidad cristiana primitiva nunca desarrolló una doctrina de la Escritura separada de la judía»; los cristianos nunca pretendieron disponer de un texto propio y mejor que otros, a diferencia de los samaritanos que se apropiaron un texto que ellos consideraban autorizado o canónico. Sin embargo, los cristianos utilizaron desde el primer momento el texto griego como el texto de las Escrituras y, por otra parte, el NT muestra una gran libertad en el uso de las diferentes tradiciones textuales, reflejando así lo que era la práctica corriente durante la época anterior a la estabilización del texto protomasorético (cf. p. 533). Igualmente cabe decir que un texto, cuya transmisión ha sido deficiente, puede remontarse a un original de mayor antigüedad y más auténtico que otro texto, cuya transmisión ha sido más cuidada. La cuestión sobre el texto mejor no se refiere tanto al texto mejor conservado, sino al texto que conserva un original mejor.

En la medida en la que se tiende a considerar imposible la reconstrucción crítica de un nivel previo al del texto protomasorético, se tiende a oponer la *autenticidad literaria,* que la crítica moderna desde antes y después de Wellhausen se ha propuesto siempre alcanzar, a la *autenticidad canónica,* a la que el trabajo del citado Comité parece prestar mayor atención y consideración (Brock). En el fondo subyace la vieja oposición entre crítica racional y crítica tradicional.

La exégesis histórico-crítica no puede renunciar a su objetivo primordial: conocer la forma y sentido de los textos originales. Para ello no puede cerrarse a la posibilidad de recurrir, si fuera preciso, al ejerci-

cio de la conjetura textual, a pesar del abuso que de este recurso se pudo haber hecho en épocas pasadas (Albrektson, y respuesta de Barthélemy 1982 *74ss.).

Un trabajo de reconstrucción del texto bíblico llevado a cabo sobre una selección de variantes dirigida a orientar las traducciones a lenguas modernas (cual es el trabajo llevado a cabo por el citado Comité) no desarrolla las posibilidades de aproximación a formas más antiguas del texto que la representada por el TM. Estas posibilidades son sin duda mayores de lo que dicho trabajo permite suponer. Si era posible acusar a la crítica de pasadas generaciones de ceder a la «pereza» (Barthélemy) por no buscar solución a los problemas del TM más que echando mano de variantes de las versiones y de conjeturas hipotéticas, cabe pronosticar que toda una corriente de los estudios bíblicos pecará en el futuro de una pereza no menor por considerar que sólo merecen consideración las variantes del TM y la resolución de las mismas dentro de la propia tradición masorética. Por este camino el texto se explica a través de la gramática y léxico de la tradición masorética, y la gramática y léxico hebreos se basan sobre aquel texto, de manera que, si no se produce un círculo vicioso, el ámbito de movimientos se reduce en todo caso al de la sola tradición masorética. Esta misma tradición es entendida en muchas ocasiones de manera muy estrecha, pues no se atiende a las variantes consonánticas de los manuscritos medievales, que en los casos de coincidencia con lecturas de las versiones no son puros errores, surgidos independientemente en los manuscritos y en las versiones (Goshen-Gottstein), sino restos de verdaderas lecturas premasoréticas (Wevers, Trebolle, cf. p. 291). No se acostumbra a prestar tampoco atención a las variantes de los manuscritos palestinos, relacionados con la tradición textual hebrea reflejada en las versiones (cf. p. 282). La tradición masorética ignoraba la existencia de tradiciones diferentes, que los descubrimientos del Mar Muerto han venido a sacar a la luz.

Baste un ejemplo para poner de relieve que las diferentes tradiciones textuales están todas ellas imbricadas entre sí y que no se pueden estudiar aisladamente, al menos si se pretende alcanzar los niveles más antiguos del texto, pretensión muy justificada como muestra este mismo ejemplo. En 2 Re 13,23 el texto griego del Códice B y de los manuscritos que le siguen omite la expresión de TM «hasta ahora» (*ʿad ʿattāh*). La mayoría de los críticos dan sus preferencias a la lectura breve de LXX^B. Barthélemy (1982 p. 402) considera que esta omisión se debe a una tendencia modernizadora del traductor griego. Lo cierto es que el texto representado por LXX^B no corresponde al de la traducción original griega, sino al de una recensión posterior (*Kaige,* cf. p. 331). El texto de la antigua *Septuaginta* es aquí el representado por el texto protoluciánico, cuyo emplazamiento no es el correspondiente a TM 13,23, sino a 13,7. El texto griego antiguo ofrece en este lugar (13,7) la lectura de TM 13,23, «hasta ahora», por lo que no se puede dar la preferencia a una supuesta lectura breve de LXX ni tampoco ha-

blar de una modernización por parte del traductor. Ambos textos coinciden en la lectura, pero difieren en el emplazamiento; las diferencias en el orden de pasajes en TM y LXX están relacionadas con la historia de la redacción deuteronomística del libro (cf. vv. 3-7). Una comparación global y no atomizada de las diferentes tradiciones textuales permite situar a cada variante en su contexto y permite remontarse a los niveles más antiguos de la tradición textual, representados en la versión griega por el texto protoluciánico.

Las ediciones existentes del texto hebreo reproducen un texto diplomático, es decir, el texto de un códice (el de San Petersburgo en la *Biblia Hebraica*), y no un texto críticamente establecido (cf. p. 287). Se puede afirmar que la crítica textual del AT se rige todavía por la crítica externa y es deudora al culto por los grandes códices, etapa ya superada en la crítica textual de LXX y del NT. No debía de dejar de sorprender el hecho de que, en la práctica exegética e incluso a menudo en el estudio histórico y diacrónico, se utilice el texto de un único códice medieval, el reproducido en la *BHS*, como si fuera el único texto bíblico existente a lo largo de toda la historia bíblica y hasta el presente. Como este proceder no es sostenible en la práctica del estudio crítico, las traducciones, los comentarios exegéticos y los estudios históricos introducen infinidad de correcciones y de salvedades para poder hacer frente a los problemas de todo tipo que presenta el texto bíblico, desde los problemas gramaticales hasta los literarios e históricos.

Un texto reconstruido críticamente puede ser, y es en muchas ocasiones, más auténtico, es decir, más próximo al original, que el texto documentado. La reconstrucción de textos envuelve problemas muy similares a los de la restauración artística: ¿qué «Sixtina» es más verdadera y reconocería Miguel Ángel como propia, la contemplada hasta hace unos años, ennegrecida por el tiempo, o la que hoy se ofrece, remozada de colorido?

La crítica de épocas pasadas pecó de desprecio hacia lo tardío y tradicional (=lo «masorético»), hacia lo canónico y confesional. Una gran parte de la crítica actual peca, por el contrario, de abandono de la diacronía, de no querer afrontar el reto de lo original y de la distancia que media entre lo original y lo tradicional. Justamente esta distancia es, sin embargo, el factor que pone en movimiento todo proceso hermenéutico, que ha permitido liberar a los textos de lo acumulado sobre ellos durante siglos para dejarles contar su propia historia.

El conocimiento de innumerables lecturas de una u otra tradición textual y la comparación de las mismas entre sí y con el TM permiten plantear de un modo más rico y plural las relaciones entre las dos dimensiones y valores fundamentales del texto bíblico: el de la *genuinidad* y el de la *canonicidad*. Los dos aspectos y significados de lo «tradicional», es decir, el hecho de proceder de la «tradición de los orígenes» y el gozar del carácter de «tradición consagrada» no van necesariamente juntos, pero, en el caso de la Biblia, no se distancian tampoco

tanto como para alcanzar un punto de ruptura absoluta entre lo original y lo canónico, entre el ámbito de la ciencia crítica y el de la tradición canónica.

La historia del texto bíblico y la constitución del canon bíblico han de ser concebidas de modo plural y no bajo la sola línea de transmisión que desemboca en el texto proto-masorético. La comparación de los diferentes textos bíblicos conservados permite una aproximación a la forma editorial más antigua y original de los libros bíblicos. El estudio de *la Biblia como obra pluritextual y políglota,* a la manera de las Políglotas del Renacimiento o de las Hexaplas de Orígenes, permite un mejor acercamiento a la Biblia como obra literaria e histórica y, a la vez, como obra religiosa, que goza de un reconocimiento canónico por parte del judaísmo y del cristianismo.

VI. CRÍTICA TEXTUAL Y FILOLOGÍA SEMÍTICA COMPARADA

Aunque la crítica textual se atiene al testimonio de documentos bíblicos conservados y éstos no se remontan más allá de finales del s. IV a.C., no puede no tomar en consideración los avances de la filología semítica comparada, aunque ésta se refiera a textos de épocas mucho más antiguas. Ello mismo pone de relieve que el estudio de la Biblia no puede poner barreras entre disciplinas ni establecer cortes absolutos entre épocas históricas.

El estudio de la epigrafía hebrea y de la literatura ugarítica en particular ha permitido un conocimiento más adecuado de la lengua hebrea, así como de la ortografía y lexicografía correspondientes a la época anterior al Exilio, época a la que se remonta una parte muy considerable de las fuentes y de los textos del AT (cf. p. 93). Las dificultades gramaticales o léxicas de los textos más arcaicos de la Biblia, que resultaban ya muchas veces incomprensibles para los traductores de la versión griega, se resolvían en décadas pasadas recurriendo con excesiva frecuencia a variantes textuales de esta versión o a conjeturas elaboradas por los propios críticos modernos. Los avances de la filología semítica comparada hacen a menudo superfluo este recurso a las versiones y a las conjeturas. El conocimiento de la lengua ugarítica contribuye a resolver numerosas dificultades del texto hebreo, especialmente por lo que se refiere a textos poéticos (Dahood, Zurro), aunque tampoco se ha de radicalizar esta tendencia hasta el punto de infravalorar el testimonio de las versiones y declarar prácticamente obsoleta la crítica textual para el estudio de los textos poéticos arcaicos.

La filología comparada constituye un buen antídoto contra una corrección abusiva del texto hebreo, tal como podía hacerse a principio de siglo. Sin embargo, ella misma recurre a veces en exceso a la corrección del texto consonántico. La arbitrariedad puede ser incluso todavía mucho mayor en la corrección del texto vocálico. La filología compa-

rada tiende a reescribir el texto conforme al sentido semántico que ella atribuye al texto. Si la práctica de la conjetura y de la corrección del texto, tan frecuentes a principio de siglo, suponían un abandono de la tradición gráfica atestiguada en los manuscritos, la filología comparada tiende a dejar de lado la tradición semántica relativa al significado de las palabras hebreas, atribuyendo a éstas sentidos derivados de otras lenguas y fuentes semíticas. El estudio comparado de las lenguas semíticas ha hecho progresar el conocimiento del hebreo y tiene todavía mucho que aportar en esta dirección. La historia y crítica del texto no pueden menos de prestar por ello continua atención a esta corriente de la investigación moderna. El trabajo de crítica del texto realizado por Barthélemy y los restantes miembros del Comité se basa en el supuesto de que el recurso a la filología comparada es útil sólo en muy contadas ocasiones. El uso que hacen de la filología comparada es, por tanto, muy circunspecto y restringido. Su trabajo es de crítica textual y no de filología comparada, ateniéndose siempre a lecturas atestiguadas en la tradición manuscrita.

A pesar de que las traducciones modernas, en particular las llevadas a cabo en los años 60 y 70, hacen profesión de no querer cambiar el texto ni de aceptar conjeturas textuales, lo cierto es que no dejan de modificar el texto, como seguramente no puede menos de hacerse en bastantes ocasiones.

BIBLIOGRAFÍA

ALBREKTSON, B., «Difficilior lectio probabilior: A Rule of Textual Criticism and its Use in Old Testament Studies», *Remembering All the Way...*, OTS 21 (1981) 5-18.

BARR, J., *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*, Oxford 1968.

BARTHÉLEMY, D., *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, vol. 1 Fribourg-Göttingen 1982, vol. 2 1986.

BARTHÉLEMY, D., «L'enchevêtrement de l'histoire textuelle et de l'histoire littéraire dans les relations entre la Septante et le Texte Massorétique», *De Septuaginta*, eds. A. Pietersma-C. Cox, Mississauga, Ontario, 1984, 19-40.

BARTHÉLEMY, D., «Notes critiques sur quelques points d'histoire du texte», *Etudes d'histoire du texte de l'Ancien Testament*, Fribourg-Göttingen 1978, 289-303.

BARTHÉLEMY, D.-GOODING, D. G.-LUST, J.-TOV, E., *The Story of David and Goliath. Textual and Literary Criticism*, Fribourg-Göttingen 1986.

BLENKINSOPP, J., *Prophecy and Canon. A Contribution to the Study of Jewish Origins*, Notre Dame-London 1977.

BOGAERT, P.-M., «Les trois rédactions conservées et la forme originale de l'envoi du Cantique de Moïse (Dt 32,43)», *Deuteronomium*, ed. N. Lohfink, Leuven 1985, 329-340.

BORBONE, P. G., *Il libro del Profeta Osea. Edizione critica del testo ebraico*, Torino 1990.

BROCK, S., Recensión de Barthélemy, D., *Critique textuelle de l'AT* 1, en *JJSt* 36 (1985) 108.

CHILDS, B. S., *Introduction of the Old Testament as Scripture*, London 1979.

DAHOOD, M., «Northwest Semitic Texts and Textual Criticism of the Hebrew Bible», *Questions disputées d'Ancien Testament*, Lovaina 1974, 11-37.

DELITSCH, F., *Die Lese- und Schreibfehler im Alten Testament*, Berlin-Leipzig 1920.

EHRLICH, A. B., *Randglossen zur hebräischen Bibel*, 7 vols., Leipzig 1908/1914.

GOODWIN, D. W., *Text-Restoration Methods in Contemporary U.S.A. Biblical Scholarship*, Nápoles 1969.

GOSHEN-GOTTSTEIN, M. H., «The Textual Criticism of the Old Testament: Rise, Decline, Rebirth», *JBL* 102 (1983) 365-399.

GRABEE, L. L., *Comparative Philology and the Text of Job: A Study in Methodology*, Missoula, Montana, 1977.

KLEIN, R. W., *Textual Criticism of the Old Testament, Philadelphia 1974.*

LEMAIRE, A., «Hadad l'ëdomite ou Hadad l'Araméen?», *BN* 43 (1988) 14-18.

MCCARTER, P. K. *Textual Criticism. Recovering the Text of the Hebrew Bible*, Philadelphia 1986.

ROBERTS, B. J., *The Old Testament Text and Versions*, Cardiff 1951.

SACCHI, P.-CHIESA, B., «La Biblia Hebraica Stuttgartensia e recenti studi di critica del testo dell'Antico Testamento ebraico», *Henoch* 2 (1980) 201-220.

SANDERS, J. A., «Text and Canon: Concepts and Method», *JBL* 98 (1979) 5-29.

SHENKEL, J. D., *Chronology and Recensional Development in the Greek Text of Kings*, Cambridge, MA, 1968.

SCHENKER, A., «Was übersetzen wir? Fragen zur Textbasis, die sich aus der Textkritik ergeben», *Die Übersetzung der Bibel-Aufgabe der Theologie*, Arbeiten zur Bibel 2, 1985, 65-80.

SKEHAN, P. W., «A Fragment of the 'Song of Moses' (Deut. 32) From Qumran», *BASOR* 136 (1954) 12-15.

TOV, E., *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research*, Jerusalem 1981.

TOV, E., «Criteria for Evaluating Textual Readings. The Limitations of Textual Rules», *HThR* 75 (1982) 429-448.

TOV, E., *The Textual Criticism of the Bible. An Introduction*, Jerusalem 1989, en hebreo.

TREBOLLE BARRERA, J., «The Text-Critical Use of the Septuagint in the Books of Kings», *VII Congress of the IOSCS. Leuven 1989*, ed. C. Cox, Atlanta GA 1992, 285-299.

TREBOLLE, BARRERA, J., «Historia del texto de los libros históricos e historia de la redacción deuteronomística (Jueces 1,10-3,6)», *Salvación en la Palabra. Targum-Derash-Berith*, Homenaje al Prof. A. Díez Macho, Madrid 1986, 245-258.

ULRICH, E., «Characteristics and Limitarions of the Old Latin Translation of the Septuagint», *La Septuaginta en la investigación contemporánea (V Congreso de la IOSCS)*, ed. N. Fernández Marcos. Madrid 1985, 67-81.

ULRICH, E., «Horizons of OT Textual Research at the Thirtieth Anniversary of Qumran Cave 4», *CBQ* 46 (1984) 613-636.

WEVERS, J. W., «The Use of Versions for Text Criticism: The Septuagint», *La Septuaginta en la investigación contemporánea (V Congreso de la IOSCS)*, ed. N. Fernández Marcos, Madrid 1985, 115-24.

WEINGREEN, J., *Introduction to the Critical Study of the Text of the Hebrew Bible,* Oxford 1982.
WONNERBERGER, R., *Understanding BHS. A Manual for the Users of Biblia Hebraica Stuttgartensia,* Roma 1984.
WÜRTHWEIN, R., *Der Text des Alten Testaments,* Stuttgart 1974.
ZURRO, E., *Procedimientos iterativos en la poesía ugarítica y hebrea,* Roma 1987.

VII. CRÍTICA TEXTUAL Y CRÍTICA LITERARIA. GLOSAS Y EDICIONES DOBLES

La crítica textual y la crítica literaria tienen fijados campos y límites de actuación muy diferentes. La *crítica textual* se propone recobrar el texto de la obra tal como salió de las manos del autor o del último redactor; analiza el proceso de *transmisión* textual y trata de purificar el texto de toda corrupción que se haya podido introducir en el mismo a lo largo de aquel proceso. La *crítica literaria* (*Literarkritik*) trata de rehacer el proceso de *formación* literaria de la obra hasta el momento de su redacción definitiva; des-compone el texto en sus unidades literarias para recomponerlo siguiendo las distintas etapas por las que, a partir de las primeras fuentes escritas y orales, se llevó a cabo la redacción y composición de la obra. La crítica textual intenta reconstruir la historia del texto con el propósito de recuperar el *Urtext* o texto original; la crítica literaria trata de reconstruir la historia de la composición y redacción de la obra con el objetivo de alcanzar la forma primitiva (*Urform*) y el estado original de la composición. La distinción teórica entre estas disciplinas es clara, pero en la práctica la línea fronteriza que las separa es muy movediza, lo que obliga a utilizar conjuntamente los métodos de ambas disciplinas.

Las *variantes producidas en el proceso de transmisión textual,* sea por error de los copistas o por cambios deliberados a manos de glosadores e intérpretes (cf. p. 390), no suelen alcanzar grandes dimensiones ni tener gran importancia; por lo general son fáciles de detectar y suele resultar posible también encontrar una solución adecuada.

Por el contrario, las variantes de mayores dimensiones y las de mayor importancia y complejidad, suelen ser *las variantes gestadas en el proceso de edición del libro.* También en el texto del NT las variantes más significativas son aquellas que se originaron en los primeros tiempos, es decir, en el período anterior a la primera mitad del s. II d.C. Estas variantes son las que establecen la diferencia entre las formas textuales existentes. En el estudio de tales variantes confluyen los campos de la crítica textual y de la crítica literaria, lo que hace necesario un diálogo entre estas dos especialidades de la crítica bíblica.

Los libros históricos ofrecen un interés particular para un estudio conjunto de crítica textual y de crítica literaria.

La secuencia reflejada por LXX al final del libro de *Jos* (muerte de Josué y de los ancianos, inicio de las transgresiones por parte del pueblo, opresión por Eglón) corresponde seguramente al orden original del texto, tal como aparecía en un rollo de la época del segundo Templo que tradujo el traductor griego (Rofé). El texto de LXX es en este sentido preferible al TM.

Por lo que respecta al libro de *Jue,* el ms. 4QJueces[a], editado por el autor de este libro, ofrece un interés extraordinario por el hecho de omitir una unidad literaria, que la crítica moderna había considerado desde antiguo como una interpolación en el relato de Gedeón. Omite el pasaje de Jue 6,7-10, en el que un profeta anónimo se dirige a los israelitas en un tono moralizante y un lenguaje estereotipado, que la crítica atribuyó en un primer momento a una fuente elohista y que hoy se suele poner a cuenta de un redactor deuteronomista (nomista tal vez, DTR-N). Llamé la atención por vez primera sobre la relación entre la omisión de 4QJueces[a] en un artículo cuyo título, «Historia del texto de los libros históricos e historia de la redacción deuteronomística (Jueces 2,10-3,6)», pretendía poner de relieve la importancia de este manuscrito para la historia textual y literaria del libro de Jue (Trebolle).

Los libros de *Sm* y de *Re* han sido el banco de pruebas de la crítica textual del AT y, a la vez, el campo en el que las diferencias entre las diversas corrientes críticas se hacen tal vez más marcadas. Según unos, el TM de estos libros ofrece un estadio de evolución tardío, con frecuentes corrupciones, haplografías y glosas ausentes en el texto reflejado por la versión griega (Burney, Rehm, Orlinsky). Según otros, por el contrario, las variantes de LXX se deben a fenómenos targúmicos (Nyberg) y el TM resulta preferible por su «honestidad literaria» frente a la «innovación literaria», a la que tienden los escribas de la tradición textual no-masorética (Barthélemy).

Centramos aquí la atención exclusivamente en dos fenómenos que requieren un tratamiento interdisciplinar de crítica textual y de crítica literaria: la glosa, de dimensiones generalmente reducidas, y la reedición, que puede afectar a la totalidad de un libro.

1. *Glosas*

Las glosas pueden entrar en la obra en el proceso de redacción literaria del texto o en el período posterior de transmisión del texto. Para reconocer la presencia de una glosa no existen, por lo general, más criterios que los inherentes al texto mismo, por lo que nunca se puede evitar un cierto margen de duda en las conclusiones obtenidas. Entre tales criterios destacan la repetición de engarce (*Wiederaufnahme*), la comparación con pasajes paralelos en el TM o en las versiones, las repeticiones o incongruencias, la presencia de determinados indicadores, etc. (Driver).

a) Una *repetición de engarce* puede señalar la presencia de una

glosa. Cabe encontrar un ejemplo en el verso del Sal 68,9: «Cuando saliste, Elohim, al frente de tu pueblo... la tierra goteó, los cielos destilaron además *delante de Elohim, el del Sinaí* (*zh syny*), *delante de Elohim* el Dios de Israel». W. F. Albright propuso que *zeh Sînay* corresponde a un epíteto divino, «el (Dios) del Sinaí», pero seguramente se trata de una glosa que pretende hacer referencia a la revelación del Sinaí. La repetición de los términos «delante de Elohim» (*mippenê 'ĕlōhîm*), repetición desconocida en el texto de LXX, constituye probablemente una confirmación ulterior del carácter tardío de lo interpuesto, «el del Sinaí».

b) La presencia de una glosa se puede detectar mediante la *comparación con pasajes paralelos*. La glosa en cuestión puede consistir en una sustitución léxica con función de actualización o de explicación de términos ambiguos o imprecisos. Así, p. ej., la expresión «a vejarlo» (*lĕ'annôtô*, 2 Sm 7,10) aparece sustituida en el lugar paralelo de Cr por otra más tajante «para destruirlo» (*lĕḇallotô*, 1 Cr 17,9); igualmente, la expresión «según tus deseos» (*ḥepṣeḵā*, 1 Re 5,22) es sustituida por la de «según tus necesidades» (*ṣorkeḵā*, 2 Cr 2,15).

c) La presencia de determinados *indicadores* permite reconocer la presencia de una glosa. Se trata de los pronombres *hw'* o *hy'* («esto/a es»), las partículas *hinnēh* («he aquí»), *'ēt* («a») y *'(w)ô* («o»), la expresión generalizadora *kol-* («todo»), la fórmula *kēn-ta'ăśeh*, etc.

a) Los pronombres *hw'* o *hy'* («esto/a es...») pueden introducir, p. ej., una glosa que explica un topónimo o un patronímico. En Jos 18,13, «Luz, esto es (*hw'*), Betel», la glosa indica que el antiguo lugar «Luz» era conocido más tarde bajo el nombre de Betel. Casos similares son los de Gn 14,17, «en el valle de Šaweh, esto es (*hw'*), el valle del Rey», y de 1 Cr 11,4, «Jerusalén, esto es (*hw'*) Jebus», etc.

En Gn 36,1 se verifica una glosa, típica de otras muchas: «Esaú, esto es (*hw'*), Edom». La glosa de Ez 31,18 quiere dejar bien claro a quién se refiere el oráculo del profeta: «esto es, al faraón y a toda su multitud» (cf. v. 2).

b) La partícula *'ēt* introduce en Ag 2,5a la glosa, «esta es (*'ēt*) la palabra que con vosotros concerté a la salida de Egipto». Esta interpolación falta en el texto de LXX.

El caso de Is 29,10 resulta significativo: «(Yahvé) ha cerrado vuestos ojos, [que son (*'ēt*) los profetas], y ha cubierto vuestras cabezas, [que son (*'ēt*) los videntes]». La doble interpolación introducida por la partícula *'ēt* transforma lo que era un oráculo contra el pueblo en una crítica a los falsos profetas.

c) La partícula *'(w)ô* («o») sirve para introducir glosas en textos de carácter legal. En Nm 6,2, «Si un hombre [o una mujer] ha hecho solemne voto de nazareo...», el verbo hebreo se encuentra en singular masculino, lo que indica que la referencia «o a una mujer» constituye una glosa, que extiende a la mujer el ámbito de aplicación de la ley en cuestión (cf. Nm 30,3-4).

d) Los desarrollos de carácter jurídico pueden estar introducidos con la expresión generalizadora *kol-* («todo»). En Ex 22 se ofrece toda una casuística sobre derechos de propiedad; el v. 8 representa una interpolación, introducida mediante *'al-kol dĕbar-* («sobre toda cosa...»), una expresión que amplía el ámbito de aplicación de la ley a muchos más supuestos de los contemplados en el contexto y en el texto original.

e) La fórmula *kēn-ta'ăśeh* («Así harás también...») puede servir para introducir

glosas en textos legales. La frase de Ex 22,29a extiende a los primogénitos de los animales la norma referente a los hijos primogénitos: «al primogénito de tus hijos me has de entregar. [Así harás también (*kēn-ta'ăśeh*) con tu torada y tu rebaño]. Siete días estará con su madre y al octavo me lo darás». Una glosa semejante se produce en Dt 22,3 en relación con los dos versículos que preceden.

f) Los textos narrativos ofrecen numerosas citas de otros textos bíblicos, por lo general de carácter jurídico; tales citas aparecen interpoladas con frecuencia mediante términos técnicos o expresiones como *kakātûḇ* («según está escrito:», 1 Re 2,3), *lē'mōr* («como dice:») (2 Re 14,6; 2 Cr 25,4; Esd 9,11), *'ăšer* («que:»), *ka'ăšer ṣiwwâ* o *'ăšer ṣiwwâ* («como ordenó:»).

2. *Ediciones dobles*

Las interferencias entre la crítica textual y la crítica literaria aparecen bien a las claras en aquellos libros en los que el proceso de su formación literaria prosiguió más allá de la primera edición, dando lugar a lo que se podría denominar una segunda edición, como suele decirse «corregida y aumentada». Los casos de doble edición se encuentran en los libros canónicos, deuterocanónicos y apócrifos, tanto del AT como del NT, y también entre los escritos de los *Padres* apostólicos o en una obra rabínica tan importante como el tratado *'Abot*.

El fenómeno de las «ediciones dobles» es frecuente en todas las literaturas de todas las épocas. La reedición podía afectar a un relato, a un poema o a la obra completa. El autor o editores de épocas posteriores podían ser los responsables directos de las nuevas ediciones. Los ejemplares de la primera edición seguían circulando en nuevas copias, sobre todo en lugares apartados a los que no llegaba la segunda edición, que no llegaba a suplantar nunca a la primera. Las diversas ediciones se transmitían paralelamente y sus textos se contaminaban unos a otros dando lugar a un número incesante de variantes.

Hasta hace unas décadas las variantes atestiguadas por la versión de los LXX solían ser explicadas como el resultado de la intervención de los traductores griegos (Nyberg). En lugar de limitarse a traducir el texto hebreo que tenían a mano, los traductores remodelaban el texto hasta el punto de convertirlo en una nueva edición del libro en lengua griega. Tras los descubrimientos de Qumrán no cabe sostener esta explicación. Las ediciones dobles se originaron por lo general en la lengua de origen, fuera ésta el hebreo, como en el caso del texto amplio («palestino») del libro del Ex, o fuera el arameo, como en el caso de los caps. 4-6 de Dn, que aparecen ordenados de modo diferente en TM y en LXX.

Las ediciones dobles de los libros bíblicos tienen gran trascendencia. Plantean cuestiones tan propicias a la polémica como cuál de las dos ediciones es la auténtica y original, cuál de los dos textos es el canónico, y cuál de ellos ha de ser traducido en las versiones modernas, sobre todo si se trata de establecer la versión oficial y autorizada de una determinada confesión cristiana.

a) 1 Sm (1 Sm 17-18)

El texto hebreo masorético, seguido por el griego de las recensiones hexaplar y luciánica, representa el texto de una «segunda edición» de la historia de David y Goliat (1 Sm 17-18). Por el contrario, la versión griega refleja el texto correspondiente a una «primera edición», más breve, integrada por las siguientes unidades literarias: 17,1-11.32-54*; 18,6*-9 y 18,12a.13-16.20-28*.29a (el * significa que existen otras variantes en el texto).

La segunda edición añadió una serie de unidades literarias relacionadas entre sí (cf. 17,25 y 18,17-19) y relacionadas con los episodios recogidos en la edición primera:

— El pasaje de 18,10-11 hace referencia al de 16,14-23.

— Los vv. 18,1.4 aluden a los episodios sobre Jonatán y David (1 Sm 14,20.23; 2 Sm 9).

— El relato de 17,12-30 (31), calificado como «romántico», se opone a otro de carácter más «heroico», recogido en 17,1-11.32-54*.

— La escena de 18,10-11 sobre los celos de Saúl repite la de 19,6-9.

— Igualmente, el episodio de Merab en 19,17-19 es paralelo del de Mikal, que se encuentra en 18,20-28.

— Según 18,5 Saúl, admirado por el éxito de David ante los filisteos, pone a éste al frente de su ejército. Por el contrario, en 18,13-15 Saúl aparece presa de los celos y trata de deshacerse de David, enviándolo al puesto de mayor riesgo en la batalla. El texto de la segunda edición sitúa un episodio a continuación del otro. De este modo los dos episodios, que eran en principio independientes el uno del otro, aparecen ahora como si correspondieran a dos etapas sucesivas en la vida de David: los relatos sueltos se convierten en una historia seguida.

1ª Edición: MT = LXX	*2ª Edición: TM +*	
Relatos	Relatos	Suturas
David y Goliat I		
17,1-9 (10) 11		
	David y Goliat II	
	17,12-30 (31)	
32-33 (34-36)		v. 41
37-40 (42-47)		
48a		v. 48b
49		v. 50
51-54		
	David ante Saúl	
	17,55-58	
	18,1. 4	
	2 (3a) 5	v. 3b
Celos de Saúl I		
18,6*ab*-8a.9.		v. 6*aa*
	Celos de Saúl II	
	18,10-11	
12a		v. 12b
13-14.15.16		
	David y Merab	
	18,17-19	

Relatos	Relatos	Suturas
David y Mikal		
18,20-21a		v. 21b
22-27		
28a.b(LXX) / b(TM)		
(29a)		v. 29b.30

No cabe ya decir que el traductor griego abrevió un texto hebreo más amplio. La versión griega refleja un original hebreo cuyo texto, más breve, corresponde a una primera edición de la historia de David y Goliat. El TM transmite el texto de una segunda edición, «corregida y aumentada» (cf., sin embargo, los argumentos de Barthélemy y Gooding).

BIBLIOGRAFÍA

AULD, A. G., «The Cities in Joshua 21: The Contribution of Textual Criticism», *Textus* 15 (1990) 141-152.

BARTHÉLEMY, D.-GOODING, D. W.-LUST, J.-TOV, E., *The Story of David and Goliath. Textual and Literary Criticism,* Fribourg-Göttingen 1986.

BORBONE, P.G., «Davide e Golia e la critica letteraria», *Rivista Biblica* 38 (1990) 235-240.

LUST, J., «The Story of David and Goliath in Hebrew and in Greek», *EpThLov* 59 (1983) 5-25.

ROFÉ, A., «The Battle of David and Goliath: Folklore, Theology, Eschatology», *Judaic Perpectives on Ancient Israel,* eds. J. Neusner-B. A. Levin-E. S. Frerichs, Philadelphia 1987, 117-151.

ROFÉ, A., «The End of the Book of Joshua According to the Septuagint», *Henoch* 4 (1982) 17-36.

TREBOLLE BARRERA, J., «Historia del texto de los libros históricos e historia de la redacción deuteronomística (Jueces 2,10-3,6)», *Salvación en la Palabra. Targum-Derash-Berith,* Homenaje al Prof. A. Díez Macho, Madrid 1986, 245-258.

TREBOLLE BARRERA, J., «Textual Variants in 4QJudg[a] and the Textual and Editorial History of the Book of Judges», *The Texts of Qumran and the History of the Community. Proceedings of the Groningen Congress on Dead Sea Scrolls,* ed. F. García Martínez, *RQ* 14 (1989) 229-245.

TREBOLLE BARRERA, J., «La aportación de 4QJueces[a] al estudio de la historia textual y literaria del libro de los Jueces», *MEAH* 40/2 (1991) 5-20.

TREBOLLE BARRERA, J., «The Story of David and Goliath (1Sam 17-18): Textual Variants and Literary Composition», *BIOSCS* 23 (1990) 16-30.

b) Jeremías

Los textos hebreo y griego del libro de Jeremías difieren considerablemente, tanto en el texto (variantes, adiciones y omisiones) como en el orden de los materiales que componen el libro. Representan dos ediciones diferentes, las dos atestiguadas por manuscritos de Qumrán: el texto de la versión griega corresponde al de la primera edición y el del TM al de una segunda edición.

El *texto* de LXX es una octava parte más breve que el TM (faltan en aquél unas 2.700 palabras de éste). Este hecho es especialmente llamativo si se tiene en cuenta que la versión griega de los demás libros bíblicos suele presentar un texto más amplio que el masorético. El material añadido en TM y desconocido por la versión griega consiste en epítetos de Yahvé, introducciones redaccionales a algunas unidades literarias, la fórmula «oráculo de Yahvé» (añadida en TM unas cincuenta veces), etc. La segunda edición da mayor importancia a la figura del profeta Jeremías. Añade con frecuencia el título «Jeremías el profeta», que sólo aparecía cuatro veces en la primera edición (42,2; 43,6; 45,1; 51,59) y se encuentra 26 veces más en la segunda (TM 20,2; 25,2; 28,5.6.10.11.12.15; 29,1.29, etc.). Este dato es significativo para la historia del profetismo (Auld, Vawter). En la primera edición Baruc juega un papel importante (cf. 2 *Baruc*), mientras que en la segunda cobra mayor relieve la figura de Jeremías (Bogaert).

El *orden* de capítulos es también diferente en TM y en LXX. La colección de «Oráculos contra las naciones» se encuentra en diferentes contextos en uno y otro caso. El material literario que LXX ofrece en 25,14-20; 26-32 corresponde en el TM a los caps. 46-51; 25,15-38. En el texto griego la colección de «Oráculos contra las naciones» viene tras el pasaje formado por los vv. 25,1-13, que constituye el resumen de la primera parte del libro. Por el contrario, en el TM los «Oráculos» se encuentran después de la parte cuarta (TM 46 - 51); el orden de los propios oráculos es también diferente. *De este modo en el TM queda rota la conexión existente entre la primera parte del libro* (oráculos de condena contra Judá) y la segunda (oráculos de condena contra las naciones). A pesar de ello todavía es posible reconocer en el propio TM la existencia de la primitiva conexión entre ambas partes. Tras el resumen de la parte primera, el TM añade la referencia a una acción mágica contra las naciones, así como una lista de estas naciones (TM 25,15-38). La referencia a «todo lo escrito en este libro», contenida en 25,13, sugiere que los «Oráculos contra las naciones» formaban una colección independiente, cuyo emplazamiento original era el atestiguado por LXX.

Tras los poemas y el apéndice de la primera parte, el orden reflejado por LXX presenta una estructura en tres partes: juicio contra Judá - juicio contra las naciones - salvación condicionada de Judá. Éste es también el orden que rige la estructura de los otros dos grandes libros proféticos, los de Is y Ez (Janzen).

El texto más breve (LXX) representa la tradición textual mejor y más original del libro de Jr (Cross, Janzen, Klein, Tov). El texto más amplio constituye una relectura de la primera edición. No cabe corregir una edición por otra; las dos formas del texto han de ser respetadas e interpretadas independientemente la una de la otra (Janzen, Tov, Bogaert 187, nota 58). Es de señalar la opinión de A. Rofé, quien piensa que la disposición general del texto de LXX, al igual que otros datos como el uso del epíteto divino *ṣĕbā'ôt* y el añadido de TM 39,4-13, indican que algunos de los trazos característicos del texto de LXX son secundarios respecto a TM.

Las dos ediciones se inscriben dentro de la escuela de pensamiento deuteronomista. La revisión deuteronomística del libro de Jeremías resulta ser más compleja de lo que generalmente se supone (Tov). El nivel redaccional deuteronomístico de este libro (designado por Mowinckel con la letra C) es producto de un desarrollo comparable al que dio lugar a las etapas editoriales, representadas por el libro del Dt y por la redacción deuteronomística de los libros de Jos a Re.

Tres fragmentos de Jeremías hallados en la cueva IV (4QJer[abc], cf. p. 299) y uno procedente de la cueva II (2QJer) aportan nueva luz sobre la historia textual y literaria del libro de Jeremías. El hecho de que en Qumrán hayan aparecido textos del tipo breve (reflejado por la versión griega) y del amplio (transmitido por el TM), prueba que estas dos tradiciones textuales del libro de Jeremías conocieron un desarrollo paralelo desde el s. V hasta el s. II a.C. Las dos formas de texto podían convivir en un mismo ambiente

y lugar. El ms. 4QJer[b] reproduce el tipo de texto más breve («egipcio»). Los demás manuscritos corresponden a familias textuales palestinas proto-masoréticas, que muestran una tendencia a la amplificación del texto, similar a la que caracteriza al TM.

Los casos en los que la versión griega ofrece un texto más amplio que el masorético son muy contados. La mayor originalidad del texto reflejado por LXX aparece de manifiesto en la ausencia de lecturas dobles, frecuentes, por el contrario, en el TM (1,15; 7,24; 10,25; 14,3b.4b; 25,6-7; 29,23; 41,10, etc.). Las lecturas dobles del TM corresponden, por lo general, a casos de armonización. Son también frecuentes los casos de Qĕrê y Kĕtîb. Todo ello pone de relieve la larga historia de transmisión textual que subyace al TM de este libro. Aunque no son pocos los casos de corrupción textual, el TM de Jeremías no resulta tan insatisfactorio como pueden serlo los de los libros de Sm, Os o Ez.

Las contadas lecturas dobles que aparecen en el texto griego no tienen fácil explicación. Algunas pudieron surgir con motivo de las recensiones hechas sobre la base del TM. El original hebreo (*Vorlage*) de la versión griega no parece, por el contrario, haber sufrido apenas actividad recensional alguna (Janzen).

El códice Wirceburgensis de la VL omite los vv. 1-2 de Jr 39 (TM) y el texto griego de Orígenes los señala con asterisco. Esta coincidencia prueba que estos versículos no figuraban en un principio en el texto de LXX, como tampoco los vv. 4-13. Éste es un caso más en el que se pone de relieve la importancia de la VL (Bogaert 1990).

BIBLIOGRAFÍA

AULD, A. G., «Prophets and Prophecy in Jeremiah and Kings», *ZAW* 96 (1984) 66-82.

BOGAERT, P.-M., «De Baruch à Jérémie: Les deux rédactions conservées du livre de Jérémie», *Le livre de Jérémie: Le Prophète et son milieu, les oracles et leur transmission,* ed. P.-M. Bogaert, Leuven 1981, 168-173.

BOGAERT, P.-M., «La libération de Jérémie et le meurtre de Godolias: le texte court (LAA) et la rédaction longue», *Studien zur Septuaginta-R. Hanhart zu Ehren,* eds. D. Fraenkel-U. Quast-J. W. Wevers, Göttingen 1990, 324-322.

CROSS, F. M., *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies,* Grand Rapids MI 1980.

JANZEN, J. G., *Studies in the Text of Jeremiah,* Cambridge MA 1973.

JANZEN, J. G., «Double Readings in the Text of Jeremiah», *HThR* 60 (1967) 433-447.

MOWINCKEL, S., *Zur Komposition des Buches Jeremia,* Kristiania 1914.

ROFÉ, A., «The Arrangement of the Book of Jeremiah», *ZAW* 101 (1989) 390-398.

SODERLUND, S., *The Greek Text of Jeremiah: A Revised Hypothesis,* Sheffield 1985, 193-248.

TOV, E., *The Septuagint Translation of Jeremiah and Baruch: A Discussion of an Early Revision of the LXX of Jeremiah 29-52 and Baruch 1:1-3:8,* Missoula, Montana, 1976.

TOV, E., «Some Aspects of the Textual and Literary History of the Book of Jeremiah», *Le livre de Jérémie: Le Prophète et son milieu, les oracles et leur transmission,* ed. P.-M. Bogaert, Leuven 1981, 145-167.

TOV, E., «The Literary History of the Book of Jeremiah in the Light of Its Textual History», *Empirical Models for Biblical Criticism,* ed. J. H. Tigay, Philadelphia 1985, 213-137.

ULRICH, E., «Double Literary Editions of Biblical Narratives and Reflections on Determi-

ning the Form to Be Translated», *Perspectives on the Hebrew Bible: Essays in Honor of W. J. Harrelson,* ed. J. L. Crenshaw, Macon GA 1988, 101-116.

VAWTER, B., «Were the Prophets *nābī's*?», *Bib* 66 (1985) 206-220.

c) Ezequiel

El libro de Ez ha sufrido igualmente un proceso de revisión editorial del que es fruto la forma textual representada por el TM (caracterizada por el actual orden de caps. 36-39). El TM presenta adiciones de diverso tipo a lo largo del libro. Reviste especial importancia la de los vv. 36,23c-38, relacionada con un cambio en el orden primitivo del texto, atestiguado éste por LXX.

En décadas pasadas las diferencias entre los textos hebreo y griego del libro de Ez eran atribuidas a cambios ocasionados a lo largo del proceso de transmisión textual. El texto masorético de este libro resulta ser uno de los más corrompidos entre los libros bíblicos (Cornill, Smend, Cooke). En su comentario a este libro Cornill mantenía un cierto equilibrio entre el análisis de crítica textual y el estudio de crítica literaria. Smend, por el contrario, no creía que el texto original fuera recuperable a través de la crítica textual; trataba por ello de reconstruir más bien los diversos estadios de formación literaria del texto. Los comentarios y estudios más recientes intentan un nuevo equilibrio entre el estudio textual y el literario (Zimmerli, Greenberg; éste más predispuesto en principio a favor del TM).

Al igual que sucede en los libros de Jos, Sm, Jr y otros, las diferencias más significativas entre los textos hebreo y griego del libro de Ez se remontan a la época de formación literaria del libro y poco tienen que ver con la actividad posterior de los copistas hebreos o del traductor griego.

La versión griega de Ez está clasificada entre las más literales, como muestra el estudio de las técnicas de traducción empleadas: tiende a reproducir en griego el orden de palabras del original hebreo y utiliza con regularidad los mismos equivalentes léxicos. Por ello, las «omisiones» de LXX respecto a TM (un 4 o 5% del texto) no son imputables al traductor. El original hebreo de la versión griega desconocía tales pasajes. El TM ha dado cabida a añadidos de palabras o frases paralelas, notas exegéticas, aclaraciones del contexto, armonizaciones con otros pasajes, fórmulas acuñadas, etc.

El TM muestra un proceso de desarrollo textual más avanzado que el reflejado por LXX. Baste citar el ejemplo de 2,3: «Te envío a los israelitas, *a las naciones* de los rebeldes, que se han rebelado contra mí». El término «las naciones», desconocido en la versión griega y en el original hebreo de ésta, ha sido añadido en el TM para amortiguar el impacto del calificativo de «rebeldes», que en principio se refería sólo a Israel y ahora se aplica también a las demás naciones. La construcción sintáctica denota el carácter secundario y tardío de lo insertado: el artículo aparece añadido al segundo término (*goyim* ha*m-mordim*) conforme a un uso frecuente en el hebreo misnaico, pero extraño en el hebreo bíblico.

Otro ejemplo, más significativo, es la ausencia de fórmulas deuteronomísticas en el texto griego: tal es el caso de las expresiones «y han vuelto a provocarme» (8,17) y «y gritarán a mis oídos y no los escucharé» (8,18), expresiones que faltan en el texto griego.

El texto griego presentaba una importante omisión, de cuya existencia sólo nos dan cuenta el texto pre-hexaplar del papiro Chester Beatty 967 y la versión latina antigua (Codex Wirceburgensis). Estos testimonios desconocen la porción de texto correspondiente a 36,23c-38. El vocabulario y estilo del texto griego de este pasaje difieren considerablemente del contexto adyacente, como había observado ya Thackeray. La transliteración del nombre divino es típica de las recensiones y traducciones judías recientes. Estos datos confirman que este pasaje no formaba parte del texto original de la versión griega.

Por otra parte, el tema de este pasaje es el de la restauración de Israel, expresado mediante frases estereotipadas y, en particular, a través de la metáfora del corazón nuevo. Dicho pasaje fue añadido en el TM. Se inspira en los capítulos adyacentes y en el v. 11,19; recuerda, por otra parte, el lenguaje de Jr. La inserción se produjo mediante la conocida técnica de la repetición de engarce (*Wiederaufnahme*): «...y conocerán las naciones que Yo soy Yahvé [...y conocerán que Yo soy Yahvé]» (vv. 23 y 38).

Los vv. 3-4 y 8-9 de Ez 7 forman un duplicado. La versión griega presenta los dos textos repetidos uno tras otro (vv. 8-9.3-4). Cabe pensar que el traductor griego operó tal yuxtaposición. Sin embargo, y al igual que en otros muchos casos, el hecho de que la repetición se produzca en los dos textos, hebreo y griego, y el hecho de que el material repetido se encuentre en un diferente emplazamiento en cada uno, se explican mejor si se considera que en ambos textos el pasaje repetido constituye una inserción secundaria, introducida en un lugar o en otro en cada caso (Zimmerli). La versión griega no hace sino reflejar un texto hebreo diferente del masorético (cf. igualmente los pasajes paralelos de Ez 1,1.3a = 1,2-3b; 1,13 = 1,14; 4,10.11.16.17 = 4,9.12-15; 9,5 = 9,7).

BIBLIOGRAFÍA

BOGAERT, P.-M., «Le témoignage de la Vetus Latina dans l'étude de la tradition des Septante: Ezéchiel et Daniel dans le papyrus 967», *Bibl* 59 (1978) 384-395.

BOGAERT, P.-M., «Montagne sainte, jardin d'Éden et sanctuaire (hiérosolymitain) dans un oracle d'Ézéchiel contre le prince de Tyr (Éz 28,11-19)», *Le Mythe. Son langage et son message,* Louvain la-Neuve , 1983, 131-153.

GREENBERG, M. *Ezekiel 1-2, Ezekiel 21-48,* Garden City, New York, 1988, 1991.

LUST, J., «Ezekiel 36-40 in the Oldest Greek Manuscript», *CBQ* 43 (1981) 517-533.

LUST, J., «The Use of Textual Witnesses for the Establishment of the Text. The Shorter and Longer Texts of Ezekiel. An Exemple: Ez 7», *Ezekiel and his Book. Textual and Literary Criticism and their Interrelation,* ed. J. Lust, Leuven 1986, 7-20.

TOV, E., «Recensional Differences Between the MT and LXX of Ezekiel», *EpThLov* 62 (1986) 89-101.

ZIMMERLI, W., *Ezechiel,* 2 vols., Neukirchen-Vluyn 1969.

d) Job

El texto del libro de Job es, junto con el de Os, el que más graves problemas de crítica textual plantea. El texto griego es considerablemente más breve que el masorético. Esta situación es comparable a la del libro de Jr, en el que la versión griega representa un texto también más breve. Orígenes tomó de la versión de Teodoción los alrededor de cuatrocientos versos que echaba de menos en el texto de LXX. Son muchos quienes consideran que la forma amplia del TM es más original que la breve de LXX. El traductor griego eliminó dificultades del texto suprimiendo para ello los pasajes difíciles. Sin embargo, las omisiones del texto griego aumentan, en lugar de resolver, estas dificultades. En muchos pasajes la versión griega más parece ser una paráfrasis que una traducción y sólo en contadas ocasiones contribuye a la corrección del texto hebreo.

Por otra parte, frente a la opinión según la cual el traductor se dejó influir por ten-

dencias teológicas que modificaban el sentido del texto hebreo, Orlinsky defiende el texto griego de tal acusación y advierte al mismo tiempo que el texto hebreo no está libre tampoco de tales tendencias. Así, p. ej., en 13,15, frente a la lectura del texto escrito (*Kĕtîb*), «Aunque me mate, *no temblaré* (por esperanza o miedo)», los rabinos proponían la lectura «Aunque me mate, *en él esperaré*». El simple cambio de la negación *l'* («no») por el pronombre *lw* («en él») convierte la protesta de un Job desafiante en una afirmación de sumisión confiada.

e) Ester

Entre los manuscritos de Qumrán no se ha encontrado ninguna copia del libro de Ester, que figura entre los que mayores dificultades críticas deparan. El estatuto canónico del libro de Ester fue discutido por mucho tiempo; ello puede haber influido en el hecho de que este libro se haya transmitido bajo tres formas textuales diferentes: la representada por el TM, la reflejada por el texto de LXX (texto B), y una tercera, también en griego, conocida como texto A. A juzgar por el colofón que acompaña a la versión griega (F 11), la traducción fue realizada en torno al año 114 a.C.

La versión griega de LXX o *texto B* es una versión «literaria». A pesar de la presencia de algunos hebraísmos, representa una versión libre y en ocasiones parafrástica. La mejor prueba de ello es que no queda apenas un versículo del texto que no se haya visto afectado por la revisión hexaplar.

El *texto A* es considerablemente más breve, a pesar de algunos «añadidos». Entre las «omisiones» más llamativas, además de las de nombres personales, fechas y elementos repetidos, figuran las de los vv. 1,19; 2,12-14; 5,3.11.12; 6,2; 9,16.

La casi totalidad de los estudiosos han seguido la opinión de P.A. de Lagarde (*Librorum Veteris Testamenti Canonicorum pars prior,* Göttingen 1883), según el cual el texto A de Ester constituye la revisión luciánica de LXX. C.A. Moore opina, por el contrario, que se trata de una traducción independiente del texto hebreo: existen pasajes que suponen un mismo original hebreo, pero aparecen traducidos de modo diferente en los textos A y B; el número de coincidencias precisas entre ambos textos es reducido y en el texto A se observan diversos hebraísmos. Según Moore, el texto A refleja un texto hebreo, diferente tanto del masorético como del utilizado por LXX. Según Tov, el texto «luciánico» es una traducción basada sobre el texto de LXX, al que corrige en función de un texto hebreo (o arameo) diferente del TM. Se trata de una reescritura de tipo midrásico del relato bíblico.

El estudio del libro de Ester se ha enriquecido con la reciente publicación por J. T. Milik de siete manuscritos, procedentes de tres obras diferentes, que contienen «modelos», «arquetipos» o «fuentes» de las versiones de este libro conservadas en hebreo, griego y latín.

f) Daniel

La lengua original de los doce capítulos que integran el libro de Dn según el TM pudo haber sido el arameo. En tal caso las secciones del libro que aparecen escritas en hebreo fueron traducidas del arameo. Las dificultades que ofrece el texto hebreo actual parecen solucionarse acudiendo al supuesto original arameo (Hartmann - Di Lella).

El texto griego de Dn nos ha llegado en dos formas: la transmitida por el griego antiguo y la representada por el texto de Teodoción (cf. p. 330).

El papiro de LXX nº 967 (según el catálogo de Göttingen), fechado en el s. III a.C., conserva el texto de Dn en su casi totalidad. Su texto representa la forma más antigua y original del texto griego. Una diferencia fundamental respecto al texto masorético y al resto de los testimonios conocidos hasta el año 1968 (fecha de publicación de los fragmentos de Colonia, caps. 5-12, Geissen), se refiere al orden de capítulos y de adiciones al libro de Dn. El ms. 967 presenta el orden siguiente: caps. 1-4; 7-8; 5-6 y 9-12, seguidos por el relato de Bel y el Dragón y el de Susana. El texto hexaplar de Orígenes (88, *Chisianus*) es una revisión de la antigua versión griega hecha en función del texto estándar hebreo-arameo; se mantiene, sin embargo, muy fiel al griego antiguo, hasta el punto de que permite completar las lagunas del 967 y corregir incluso sus errores.

El orden de capítulos de la antigua *Septuaginta,* atestiguado por 967, depende del de TM. Éste supone la división del libro en 2 partes. La primera parte es de carácter narrativo y se refiere a profecías ya realizadas (1-6 y 7); la segunda reviste carácter profético y contiene visiones que habrían de cumplirse en el futuro (7 y 8-12). En la primera parte Daniel supera diversas pruebas en la corte de los reyes Nabucodonosor, Baltasar y Darío (1-6); en la segunda se revela como un verdadero profeta, que puede anunciar la sucesión de cuatro grandes imperios y el hundimiento del último de ellos (7-12). El orden del texto traducido por LXX trata de corregir la cronología del texto hebreo tradicional. Sitúa por ello los caps. 7-8, que suponen al rey Baltasar todavía en vida, antes del cap. 5, que concluye con la referencia a la muerte de este rey (Geissen). El texto reflejado por LXX muestra, pues, una inquietud de tipo historicista. En 9,25-27 el griego antiguo (o su original hebreo) presenta numerosos cambios respecto a TM, fácilmente perceptibles en una representación sinóptica (Bogaert).

A la hora de comparar el texto masorético y los textos griegos de LXX y de Teodoción son significativos los casos en los que LXX difiere del de Teodición y aquéllos en los el TM concuerda con LXX o con Teodición en contra de las versiones posteriores (Montgomery). Los casos de coincidencia entre alguno de los mss. de Dn de la cueva IV de Qumrán (4QDan^{abc}) y el texto de LXX frente al TM y al de Teodoción son también significativos (Ulrich).

Entre las adiciones al libro de Dn, el relato de Susana se ha conservado en dos formas textuales considerablemente diferentes entre sí: el texto de la versión antigua y el de Teodoción. Éste puede ser una reedición de aquél (Schüpphaus) o una traducción independiente (A. Schmitt) o dependiente de la traducción primera y más antigua (Moore).

BIBLIOGRAFÍA

GEISSEN, A., *Der Septuaginta-Text des Buches Daniel. Kap. 5 - 12 zusammen mit Susanna, Bet et Draco sowie Esther 1,1a - 2,15 nach dem Kölner Teil des Papyrus 967,* Bonn 1968.

HARTMANN, L. F.-DI LELLA, A. A., *The Book of Daniel,* Garden City NY 1978 (Hartmann es autor del comentario correspondiente a los caps. 1-9 y Di Lella del de los caps. 10-12).

MILIK, J. T., «Les modèles araméens du livre d'Esther dans la Grotte 4 de Qumrân», *Mémorial J. Starcky,* eds. E. Puech-F. García Martínez, Paris 1992, 321-406.

MONTGOMERY, J. A., *The Book of Daniel,* Edinburgh 1927.

MOORE, C. A., «A Greek Witness to a Different Hebrew Text of Esther», *ZAW* 79 (1967) 351-358.

MOORE, C. A., *Daniel, Esther and Jeremiah: The Additions,* Garden City NY 1977.

ORLINSKY, H., «Studies in the Septuagint of the Book of Job», *HUCA* 28 (1957) 53-74; 29 (1958) 229-271; 30 (1959) 153-167.

Pope, M. H., *Job*, Garden City NY 1986[3].
Schmitt, A., *Stammt der sogenanntte «Θ»-Text bei Daniel wirklich von Theodotion?*, Göttingen 1966.
Schüpphaus, J., «Das Verhältnis von LXX- und Theodotion-Text in den apokryphen Zusätzen zum Danielbuch», *ZAW* 83 (1971) 49-72.
Tov, E., «The 'Lucianic' Text of the Canonical and the Apocryphal Sections of Esther: A Rewritten Biblical Book«, *Textus* 10 (1982) 1-25.
Ulrich, E., «Daniel Manuscripts from Qumran. Part 1: A Preliminary Edition of 4QDan[a]», *BASOR* 268 (1987) 17-37.
Ziegler, J., *Susanna, Daniel, Bel et Draco,* Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum 16/2, Göttingen 1954.

g) Ben Sira

El hecho de que este libro no entrara a formar parte del canon rabínico del AT determinó seguramente la pérdida del original hebreo del mismo. Hasta hace un siglo las versiones griega y siríaca, de las que derivan las demás versiones, eran los únicos textos en los que se había transmitido este libro. El texto hebreo era conocido solamente a través de algunas citas recogidas en la literatura rabínica; estas citas representan formas del texto diferentes de las conservadas en los mss. hebreos de Ben Sira ahora conocidos. La progresiva identificación a partir del año 1896 de los manuscritos encontrados en la Sinagoga de El Cairo dieron a conocer casi un 70% del texto hebreo. Entre este material se encontraron fragmentos correspondientes a cuatro manuscritos diferentes del libro de Ben Sira (A, B, C, D).

El manuscrito A (s. XI) conserva el texto correspondiente a 3,6b-16.26.

El manuscrito B (s. XII) contiene 30,11-33,3; 35,11-38,27b; 39,15c-51,30 (dos hojas publicadas más tarde recogen el texto de 10,19c-11,10; 15,1-16,7).

El manuscrito C (más antiguo que los anteriores) es un florilegio que contiene (por este orden): 4,23.30.31; 5,4-7.9-13; 6,18b.19.28.35; 7,1.2.4.6.17.20.21.23-25;18,31b; 20,5-7; 37,19.22.24.26; 20,13; 25,8.13.17-24; 26,1-2a. Dos hojas publicadas más tarde conservan el texto de 3,14-18.21-22; 41,16; 4,21; 20,22-23; 4,22-23b; 26,2b-3.13.15-17; 36,27-31. Otro fragmento contiene 25,8 y 25,20-21.

La porción de texto conservada por el manuscrito D (s. XI) corresponde a 36,29-38,1a.

En 1931 se descubrió una hoja de un quinto manuscrito (E) con el texto de 32,16-34,1. Una hoja, adjudicada por Scheiber al ms. D, parece pertenecer más bien a un sexto manuscrito (F), originario probablemente del s. XI y del cual se conservan los pasajes 31,24-32,7 y 32,12-33,8 (Di Lella).

Los descubrimientos del Mar Muerto han deparado también material manuscrito del texto hebreo de Ben Sira: 2Q18, de la segunda mitad del s. I a.C., contiene material muy escaso de 6,20-31 y de 6,14-15 (o posiblemente 1,19-20) (Baillet, *DJD* III), y 11QPs[a], de la primera mitad del s. I d.C., ofrece texto de 51,13-20.30b (J. A. Sanders) (cf. p. 300). En 1965 se publicaron los 26 fragmentos del rollo encontrado en Masada, procedente de la primera mitad del s. I a.C, con siete columnas de texto correspondiente a 39,27-44,17. El descubrimiento del rollo de Masada ha solventado la cuestión de la autenticidad de los manuscritos de El Cairo, que hoy está fuera de duda (Yadin).

Cabe hablar de una forma original hebrea del libro de Ben Sira (HTI) y de una segunda edición aumentada, producto de una o más recensiones (HTII). La versión original griega, realizada por el nieto del propio Ben Sira, traduce la edición original hebrea (GI); su texto se encuentra, en gran parte, en los unciales A, B, C, S y en los cursivos

que dependen de éstos. Una versión griega con texto más extenso corresponde a la segunda edición hebrea aumentada (GII); se encuentra en el grupo «*O*» de mss. hexaplares (Orígenes) y en el grupo «*L*» de mss. luciánicos (con el subgrupo «*l*»); el traductor de GII no hizo más que añadir a GI los pasajes propios de la edición aumentada hebrea (Ziegler). El texto griego del Eclesiástico es de los más corrompidos de la Biblia griega, por lo que depara grandes problemas de crítica textual (C. Kearns).

La edición aumentada añade palabras, que pueden cambiar el significado de una frase o de un verso (p. ej., 1,30e; 2,11a), y versos o hemistiquios completos (p. ej., 1,5.7.10cd.12cd.18cd.21; 2,5c.9c). La edición del texto griego, llevada a cabo por J. Ziegler, presenta los versos añadidos (unos 300), en el propio texto, aunque impresos en letra más pequeña.

La VL atestigua el texto amplio. Tiene el mérito de preservar el orden correcto de los capítulos que siguen tras 30,24, cuando la tradición griega en su totalidad presenta invertido el orden de 30,25-33,13a y 33,13b-36,16a; la causa de esta inversión fue un simple cambio en el orden de las hojas en el primer arquetipo.

La VL del Eclo entró a formar parte de la colección de versiones de la Vulgata por el hecho de que Jerónimo no llevó a cabo traducción alguna de este libro deuterocanónico. La historia tan extensa de transmisión textual de la VL determina que su texto esté más cuajado de duplicados, variantes y glosas que el de ningún otro libro de la Biblia latina.

La versión siríaca fue realizada directamente del hebreo algo antes del inicio del s. IV. Hacia finales de este mismo siglo se realizó una revisión de la versión primera. El texto hebreo del que fue hecha la traducción presentaba características de las dos recensiones hebreas, pero la versión siríaca conoce además influjos procedentes de una versión griega, que tenía mucho en común con GII (Nelson). La versión siríaca presenta 70 de los aproximadamente 300 versos añadidos en GII, amén de otras variantes comunes también con GII.

El análisis de las técnicas de traducción empleadas por el traductor griego de este libro (reproducción en griego del orden en el que aparecen las palabras hebreas, segmentación de las palabras hebreas o división de las mismas en sus elementos constitutivos en orden a reflejar cada uno de ellos en la versión griega, representación cuantitativa del texto hebreo o reflejo en la versión de cada uno de los términos que componen una unidad, y, finalmente, regularidad en el uso de un término griego para representar el correspondiente hebreo) pone de relieve que el nieto y traductor de Ben Sira no se propuso hacer una traducción literal, del tipo de palabra por palabra, ni recurrió tampoco por lo general a otras traducciones ya existentes como ayuda para su propio trabajo de traducción (B. G. Wright).

Por lo que respecta a las posibilidades de reconstruir el texto hebreo utilizado para la versión, las conclusiones del estudio sobre las técnicas de traducción es más bien pesimista. Aunque en determinados pasajes se pueden reconstruir aspectos del texto hebreo subyacente a la versión, las posibilidades de recuperar un texto seguido y completo son más bien escasas.

El libro de Ben Sira constituye un libro de transición entre el AT y la literatura intertestamental. Ha sido calificado por ello como un libro «en la frontera del Canon». El libro de Ben Sira deja abierto el camino hacia el rabinismo, que se desarrollará más tarde (cf. p. 178).

h) Tobías

Se conocen dos recensiones del libro de Tob: una amplia, representada por el Códice Sinaítico y por la Vetus Latina, y otra más breve, atestiguada por los códices Vaticano y

Alejandrino. La forma larga parece ser la más cercana a los manuscritos hallados en Qumrán (4 en arameo y uno en hebreo), los cuales parecen indicar que la recensión breve es un compendio de la más amplia. Deselaers defiende, sin embargo, la prioridad de la versión breve, basándose para ello en un estudio de las fuentes de la obra, que, tras haber sido escrita en griego, sufrió dos ampliaciones sucesivas.

i) Testamento de Abrahán

El Testamento de Abrahán es una obra judía, compuesta seguramente en Egipto en lengua griega en torno al 100 d.C. Su texto nos ha llegado en dos formas textuales diferentes: una amplia (A) y otra breve (B). Estas dos recensiones no dependen posiblemente la una de la otra, sino que ambas arrancan de un original común. El texto A conserva mejor la forma del esquema narrativo original (Nickelsburg). Cabe concluir que la estructura de la forma A corresponde a la del original, pero la forma B representa con frecuencia el texto más antiguo (E. P. Sanders).

j) José y Asenet

El texto de la obra José y Asenet es conocido a través de cuatro familias textuales (*a, b, c, d*). El texto *d* corresponde a una versión más breve y más antigua de la obra (Philonenko), aunque en realidad se trata de una edición abreviada del texto. La versión amplia está representada por las tres familias restantes: la familia *b* es la más antigua de esta forma textual, y la familia *a* es la más reciente de las tres. Es preciso renunciar a todo intento de reconstrucción de un texto original y contentarse con las dos versiones existentes, una más breve y otra más desarrollada.

BIBLIOGRAFÍA

BARTHÉLEMY, D., «L'enchevêtrement de l'histoire textuelle et de l'histoire littéraire dans les relations entre la Septante et le Texte Massorétique. Modifications dans la manière de concevoir les relations existant entre la LXX et le TM, depuis J. Morin jusqu'à E. Tov», *De Septuaginta,* Mississauga, Ontario, 1984, 21-40.

BARTHÉLEMY, D., «Problématique et tâches de la critique textuelle de l'Ancien Testament hébraïque», *Études d'histoire du texte de l'Ancient Testament,* Fribourg-Göttingen 1978, 365-381.

BARTHÉLEMY, D., «Notes critiques sur quelques points d'histoire du texte», *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament,* Fribourg-Göttingen 1978, 289-303.

BARTHÉLEMY, D., «La qualité du Texte Massorétique de Samuel», *The Hebrew and Greek Texts of Samuel, 1980 Proceedings IOSCS,* Jerusalem 1980, 1-44.

BOGAERT, M., «Les rapports du judaïsme avec l'histoire de la Septante et de ses revisions», *Tradition orale et écrite,* ed. L. Dequeker, Bruxelles 1975, 122-141.

BOGAERT, P.-M., «Les études sur la Septante. Bilan et perspectives», *Revue théologique de Louvain* 16 (1985) 174-200.

BOGAERT, P.-M., «De Baruc à Jérémie. Les deux rédactions conservées du livre de Jérémie», *Le livre de Jérémie,* Leuven 1981, 168-173.

BURNEY, C. F., *Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings,* Oxford 1903.

BUSTO-SAIZ, J. R., «Algunas aportaciones de la Vetus Latina para una nueva edición crítica del libro de Tobit», *Sef* 38 (1978) 53-69.

DESELAERS, P., *Das Buch Tobit: Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie,* Göttingen 1982.

DI LELLA, A. A., *The Wisdom of Ben Sira,* New York 1987.

KEARNS, C., «Ecclesiasticus, or the Wisdom of Jesus the Son of Sirach», *A New Catholic Commentary on Holy Scripture,* ed. R. C. Fuller et al., London 1969.

NELSON, M. D., *The Syriac Version of the Wisdom of Ben Sira Compared to the Greek and Hebrew Materials,* Atlanta 1988.

NICKELSBURG, G. W. E., *Studies on the Testament of Abraham,* Missoula, Montana, 1976.

ORLINSKY, H. M., «The Kings-Isaiah Recensions of the Hezekiah Story», *JQR* 30 (1939-40) 33-49.

PHILONENKO, M., *Joseph et Aséneth: Introduction, texte critique, traduction et notes,* Leiden 1968.

PHILONENKO, M., «Joseph et Aséneth: Questions actuelles», *La littérature juive entre Tenach et Mischna: Quelques problèmes,* Leiden 1974, 73-76.

REHM, M., *Textkritische Untersuchungen zu den Parallelstellen der Samuel-Königsbücher und der Chronik,* Münster 1937.

SCHECHTER, S.-TAYLOR, C., *The Wisdom of Ben Sira: Portions of the Book Ecclesiasticus from Hebrew Manuscripts in the Cairo Genizah Collection,* Cambridge 1899 (*editio princeps*).

STIPP, H.-J., «Textkritik - Literarkritik - Textentwicklung. Überlegungen zur exegetischen Aspektsystematik», *EpThLov* 46 (1990) 143-159.

STIPP, H.-J., «Das Verhältnis von Textkritik und Literarkritik in neueren alttestamentlichen Veröffentlichungen», *BZ* NF 45 (1990) 16-37.

TOV, E., «Some Aspects of the Textual and Literary History of the Book of Jeremiah», *Le livre de Jérémie,* Leuven 1981, 145-167.

TOV, E., «Some Sequence Differences Between the MT and LXX and Their Ramifications for the Literary Criticism of the Bible», *JNSL* 13 (1987) 151-160.

TREBOLLE BARRERA, J. C., *Salomón y Jeroboán. Historia de la recensión y redacción de 1 Reyes, 2-12; 14,* Salamanca-Jerusalén 1980.

VEGAS MONTANER, L., «Testamento de Abrahán», *Apócrifos del Antiguo Testamento,* Tomo V, ed. A. Díez Macho, Madrid 1987, 439-527.

WRIGHT, B. G., *No Small Difference. Sirach's Relationship to its Hebrew Parent Text,* Atlanta GA 1989.

YADIN, Y., *The Ben Sira Scroll from Masada,* Jerusalem 1965.

ZIEGLER, J., *Sapientia Iesu Filii Sirach,* Septuaginta 12/2, Göttingen 1965.

2

CRÍTICA TEXTUAL DEL NUEVO TESTAMENTO

Una vez clasificados los manuscritos y adscrito cada uno a un grupo determinado y a un tipo de texto determinado, es necesario proceder al examen interno de cada una de las lecturas y de sus variantes, con el fin de establecer finalmente un texto «ecléctico».

I. CAMBIOS OPERADOS EN LA TRANSMISIÓN DEL TEXTO DEL NUEVO TESTAMENTO

La historia que narra Jerónimo sobre los seis copistas que le envío Lucinio, un hispano acaudalado de la época, con el encargo de que copiaran algunas de las obras del famoso biblista, da idea de la escasa pericia y del nulo cuidado con el que algunos copistas realizaban su trabajo. Jerónimo dio las quejas a Lucinio en estos términos: «Si se encuentra algún error u omisión que contradice el sentido, no se ha de imputar a mi persona, sino a vuestros siervos. Son producto de la ignorancia o descuido de los copistas, que no escriben lo que encuentran, sino lo que ellos consideran ser el sentido, y no exponen sino sus propios errores cuando tratan de corregir los ajenos» (*Epist.* 71,5). Hay que decir, sin embargo, inmediatamente que el texto del NT revela en conjunto una transmisión fiel y cuidada. Las variantes, que pudieran calificarse de sustanciales, apenas afectan —según apreciación de Hort— a una milésima parte del texto del NT.

1. *Cambios accidentales* (cf. p. 390)

Un copista puede equivocarse con facilidad, tanto si escribe al dictado como si hace la copia a partir de un original.

a) *Error al dictado.* El copista puede confundir, p. ej., el sonido de una vocal breve con una larga. Este tipo de confusión explica las variantes de Rom 5,1, «tenemos paz» (*eirēnēn ékhomen*) y «tengamos paz» (*eirēnēn ékhōmen*).

Con posterioridad a la época de composición del NT el diptongo *ai* y la vocal *e* llegaron a tener igual pronunciación, lo que podía inducir a error. En Mt 11,16 una parte de la tradición manuscrita confunde *hetérois* = «otros» con *hetaírois* = «compañeros». En el griego *koiné* las vocales *ē*, *i*, *y*, los diptongos *ei*, *oi*, *yi* y el diptongo impropio *ē* (con *iota* suscrita) pasaron a tener todos la misma pronunciación (*iota*). Por ello, en 1 Cor 15,54, la frase «la muerte quedó absorbida en victoria» (*nîkos*), pudo convertirse en «la muerte quedó absorbida en conflicto» (*neîkos*), según texto de P[46] y B. La frase de 1 Cor 13,3, «entrego mi cuerpo para gloriarme» (P[46] ℵ A B 6 33...), aparece en muchos manuscritos como «entrego mi cuerpo para quemarme», por confusión de los sonidos consonánticos *kaukhēsōmai* y *kauthēsōmai*.

b) *Confusión de letras*. En escritura uncial es fácil confundir las letras C, E, Θ y Ω. En 1 Tim 3,16, los manuscritos mejores y más antiguos leen OC, «el que»; otros más recientes lee ΘC, abreviatura de *theós*, «dios».

Las letras Γ, Π y T también se confunden con facilidad: 2 Pe 2,13, ΑΓΑΠΑΙC = «ágapes» / ΑΠΑΤΑΙC «decepciones».

c) *División errónea de palabras en escritura continua*. En Mc 10, 40, el dicho de Jesús «sentarse a mi derecha o a mi izquierda no es cosa mía concederlo, *sino que es para los que* está reservado», aparece traducido en las versiones antiguas (VL Syr Eth): «..., *sino que* está reservado *para otros*». En lugar de las dos palabras ΑΛΛ ΟΙC, «...sino para los que...», se ha leído la palabra ΑΛΛΟΙC, «para otros».

Era bastante frecuente el uso de abreviaturas, lo que constituía una fuente adicional de errores. En 2 Pe 1,21 la lectura más original parece ser «hablaron unos hombres de parte de Dios» (P[72] B P 614...). La lectura, «hablaron unos hombres santos de Dios», deriva de la anterior por confusión de las letras ΑΠΟΘΥ, leídas como ΑΓΙΟΙΘΥ.

d) *Homoioteleuton*. En Jn 17,15, «no ruego que los saques [del mundo, sino que los guardes] del Malo», el códice Vaticano omite el texto entre corchetes, por salto entre palabras iguales (*...autoús ek toû [...] autoús ek toû...*).

e) *Diptografía*: repetición de una letra o varias letras o de uno o varios términos. En Hch 19,34 el códice Vaticano repite por dos veces «¡Grande es la Ártemis de los efesios!». En 1 Tes 2,7 unos manuscritos leen «nos hicimos cariñosos» (*egenḗthēmen ēpíoi*), mientras que otros manuscritos de gran valor (P[65] ℵr B...) leen «nos hicimos niños» (*egenḗthēmen nēpíoi*). A pesar de que esta segunda lectura encuentra apoyo en manuscritos de valor, la primera lectura se adapta mejor al contexto y parece ser la más original. La segunda lectura es fruto de error, al resultar escrita dos veces seguidas la consonante *n*.

f) *Metátesis* o transposición (ej. en Jn 5,39 en el códice Beza).

g) *Asimilación a pasajes paralelos* (ej. en Mt 19,17, cf. Metzger 49) (cf. p. 434).

h) *Glosas*. En Jn 5,34 la referencia explicativa sobre el movimiento del agua en la piscina de Betzatá es consecuencia seguramente de una interpolación posterior (cf. v. 7).

2. *Cambios deliberados* (cf. p. 394)

a) *Cambios de ortografía y gramática* (ej. en Ap 1,4.6.15, etc.).

b) *Corrupción por armonización*. Numerosos manuscritos presentan en Lc 23,38 una frase tomada de Jn 19,20: «Estaba escrito en hebreo, latín y griego». Muchos manuscritos armonizan el texto breve del «Padrenuestro» según Lc 11,2-4 con el texto más amplio y conocido de Mt 6,9-13. Es frecuente que las citas del AT aparezcan ampliadas o corregidas con el fin de que la cita de los LXX sea más fiel al texto de esta versión.

c) *Adición de elementos diversos*. La forma más antigua del texto de Gál 6,17, conservada en P[46] B A etc., «llevo en mi cuerpo la marca de Jesús», aparece ampliada en muchos manuscritos de diferentes maneras: «(la marca) del Señor Jesús», «...de Jesús el Cristo», o «...de nuestro Señor Jesucristo».

d) *Aclaraciones históricas y geográficas* (ejs. en Mc 1,2; 8,31; Heb 9,4, etc.).

e) *Fusión de lecturas*. Se trata de un fenómeno característico de los textos tardíos, como es el caso del texto bizantino. Muchos manuscritos yuxtaponen dos lecturas alternativas de Lc 24,53 «bendiciendo» o «alabando». En Hch 20,28 las dos lecturas alternativas, «iglesia del Señor» e «iglesia de Dios», aparecen fusionadas en la lectura «iglesia del Señor y Dios».

f) *Cambios por motivos doctrinales*. Los Padres de la Iglesia acusaban a los herejes de cambiar el texto del NT con el fin de hacerlo más conforme a sus propias doctrinas. Tal crítica resulta infundada, salvo en el caso de Marción y en grado menor en el de Taciano. Marción expurgaba el texto de Lucas de toda referencia al origen judío de Jesús y el *Diatessaron* de Taciano está influido por tendencias encratitas de un rigorismo extremado. También es cierto que la ortodoxia de la Gran Iglesia tendía a eliminar o a modificar aquellas expresiones que por alguna razón resultaban inaceptables, y a introducir, por el contrario, en el texto nuevos elementos con el fin de apoyar una determinada doctrina, una práctica litúrgica o una costumbre moral.

Los mejores representantes de los textos alejandrino, occidental y cesariense, conservan la frase de Mt 24,36 //Mc 13,32, «Acerca de aquel día y hora nadie sabe, ni los ángeles de los cielos, ni el Hijo...»; por el contrario, la mayoría de los manuscritos (incluidos los que ofrecen un texto bizantino) suprime las palabras «ni el Hijo», dada la dificultad doctrinal que esta expresión entraña. En Lc 23,32 la mayor parte de los manuscritos trata de evitar que Jesús pueda ser considerado como uno de los criminales que le acompañan en la cruz, tal como podía desprenderse de la lectura más antigua, atestiguada por P[75]

א B, etc.: «También otros criminales, dos con él, eran conducidos para ser crucificados». Con un simple cambio en el orden de las palabras, aquellos manuscritos leen: «También otros dos, criminales, eran conducidos...».

II. CRITERIOS Y MÉTODOS DE SELECCIÓN DE LECTURAS

Una vez descritas las fuentes que nos han transmitido el texto del NT (papiros, manuscritos unciales y minúsculos, versiones antiguas y citas de los Padres), y conocidas la historia de la transmisión del texto y la historia de la investigación sobre el mismo en la época moderna, se han de estudiar las teorías y métodos que se aplican en el estudio de aquellas fuentes y en las modernas ediciones críticas del texto del NT.

Los continuos hallazgos no cesan de deparar nuevo material manuscrito. Las teorías y métodos adquieren también mayor desarrollo y perfección. El hallazgo de nuevas fuentes obliga muchas veces a replantear teorías establecidas y da origen a nuevos métodos de análisis, más adecuados al género del material descubierto. Se hace necesario también estudiar de nuevo los materiales ya conocidos desde hace siglos para resolver viejas cuestiones y afrontar otras que surgen continuamente.

La metodología crítica estudia los *criterios* que se han de utilizar en la «selección» (*selectio*) de aquella lectura que, entre las varias existentes, resulta ser la más próxima al original. Esta selección se lleva a cabo siguiendo dos tipos de criterios. Unos se refieren a factores externos y otros a factores internos, por lo que se habla de una crítica externa y de una crítica interna del texto bíblico.

1. *Crítica externa* (cf. p. 357)

En la valoración de una lectura inciden los siguientes factores externos: 1) la mayor o menor *antigüedad* del manuscrito, en el que una determinada lectura se encuentra, 2) el *número* mayor o menor de manuscritos, que reproducen esta lectura, 3) la mejor o peor *calidad* del manuscrito, puesta de manifiesto en el cuidado y esmero con el que se ha hecho el trabajo de copia, 4) la mayor o menor *difusión* geográfica del manuscrito, y 5) la *documentación* más o menos precisa del manuscrito en lo referente a fecha, origen, carácter y, en particular, filiación genealógica del manuscrito o pertenencia del mismo a un determinado grupo de manuscritos y a un determinado tipo de texto.

Una de las corrientes de la crítica moderna ha mostrado una mayor tendencia a dar primacía a la crítica externa, en la confianza de que la reconstrucción de las primeras fases de la historia del texto hace posible la identificación del manuscrito mejor o del tipo de texto mejor.

Esta reconstrucción supone la clasificación previa de los manuscri-

tos en distintos grupos y la identificación de las recensiones más antiguas para trazar seguidamente las líneas de desarrollo e identificar la forma primitiva del texto. Este tipo de estudio fue iniciado por J. A. Bengel y desarrollado por Westcott-Hort y Von Soden, y ha cristalizado en la distinción de los cuatro tipos de texto antes señalados: alejandrino, occidental, bizantino y cesariense (este último sólo en los evangelios).

El período crítico, que ha de ser objeto de investigación especial, es el de los dos primeros siglos de la historia textual del NT. El estudio de los papiros, en particular de P^{45} P^{46} P^{66} y P^{75}, ha abierto nuevas posibilidades a esta investigación.

En igualdad de circunstancias se ha de prestar en principio mayor valor al testimonio de un tipo de texto de mejor calidad que a otro de inferior calidad. Igualmente es preferible una lectura apoyada por dos o más grupos que no por uno solo. En ocasiones se habrá de optar, sin embargo, por una lectura representada por un solo grupo de calidad superior, frente a otra lectura atestiguada por varios grupos de inferior calidad.

2. *Crítica interna* (cf. p. 358)

Otros criterios de la crítica textual neotestamentaria se refieren a consideraciones internas. Entre ellas figuras las siguientes: 1) la mayor *adecuación de una lectura al estilo literario y a las tendencias teológicas* del autor y de su obra, 2) la mayor *adecuación de la lectura al griego koiné,* por contraposición al griego ático (dada la corriente aticista que se impuso más tarde), 3) la mayor *adecuación a formas de expresión semíticas,* y 4) el menor grado de *adecuación al contexto* o de armonización con pasajes paralelos del NT o con citas y pasajes del AT. Se han de tener también en cuenta otras consideraciones, como la prioridad cronológica del evangelio de Marcos, el sustrato arameo en el caso de los *logia* de Jesús, o el posible influjo de la comunidad primitiva en la formulación y transmisión de un determinado pasaje.

Los tres criterios clásicos y más importantes de la crítica interna de textos son los siguientes (cf. p. 400):

a) *Es preferible aquella lectura que da razón de las demás.* En el relato del joven rico, los textos de Mc 10,17-18 y Lc 18,18-19 concuerdan en la expresión «maestro *bueno*», así como en la respuesta de Jesús: «¿Por qué me *llamas* bueno? Nadie es bueno sino sólo Dios». En el paralelo de Mt 19,16-17 algunos manuscritos coinciden con Mc y Lc, mientras que otros ofrecen en la pregunta el texto, «Maestro, ¿qué *cosa buena* he de hacer...?», y en la respuesta, «¿Por qué *me preguntas sobre lo que es bueno*? *Sólo uno* es el que es bueno». A la pregunta de cuál de las variantes es la original, la respuesta será que la lectura coincidente con los paralelos de Mc y Mt deriva seguramente de éstos,

mientras que la lectura que difiere de los mismos es probablemente la original.

Mt 19,16-17	Mc 10,17s./Lc 18,18s.
—«Maestro,	—«Maestro bueno,
¿qué *cosa buena*	qué
he de hacer...?»	he de hacer...?»
—«¿Por qué me	—«¿Por qué me
preguntas sobre lo que	llamas bueno?
es bueno? Sólo uno es	Nadie es bueno sino
el que es bueno».	sólo Dios».

En Mc 6,47 se dice que la barca estaba «en medio del lago». En el paralelo de Mt 12,24, los manuscritos se dividen en las lecturas «en medio del lago» o «muchos estadios lejos de tierra». Si Mt escribió un texto como el de Mc, no hay razón que justifique el cambio operado. Si, por el contrario, la lectura original de Mt era diferente de la de Mc, un copista pudo haber tratado de armonizarla con la de Mc. La primera lectura tiene mayores probabilidades de ser la original.

Tales casos de armonización son frecuentes en los evangelios sinópticos, pero se dan también en otros textos como, p. ej., entre Ef 1,7 y Col 1,14. La frase de Ef, «en quien tenemos la redención *por su sangre,* el perdón de los pecados», tiene un paralelo muy próximo en la frase de Col, atestiguada por la mayor parte de los manuscritos, «en quien tenemos la redención, el perdón de los pecados». Algunos manuscritos de Col introducen en el texto la expresión propia de Ef, *por su sangre.*

b) *Es preferible la lectura más difícil (lectio difficilior).* Aquella lectura que a simple vista resulta de más difícil comprensión, pero que ofrece buen sentido en el contexto, es más probable que otra lectura que facilita o banaliza el texto. En Jn 1,18 muchos manuscritos de calidad ofrecen la variante «Dios unigénito», en lugar de «Hijo unigénito». Esta lectura, referida a Cristo, es una lectura facilitante y puede ser a la vez fruto de una armonización con los pasajes de Jn 3,16.18 y 1 Jn 4,9. El hallazgo de los papiros P^{66} y P^{75} aporta un apoyo externo a la lectura más difícil «Dios unigénito». Siempre cabe, sin embargo, la duda de si el autor del cuarto evangelio escribió efectivamente «Dios unigénito». Se podría suponer que en la tradición alejandrina se produjo la confusión de abreviaturas «Dios» e «hijo» ($\overline{\Theta C}$ / $\overline{YC}$).

c) *Es preferible la lectura más breve (lectio brevior).* Un copista tiende a añadir palabras o frases explicativas, pero es raro, por el contrario, que omita deliberadamente algún elemento del texto. Por ello la lectura más breve es en principio preferible a otra más desarrollada. En la parábola del «hijo pródigo» en Lc 15,18-19, algunos manuscritos de calidad (א B D 700, etc.) ofrecen la lectura «tenme por uno de tus jornaleros», que los demás manuscritos ignoran. Esta frase está tomada seguramente del v. 19. Pretende dejar constancia del efectivo cumplimiento por

parte del hijo de todo aquello que él mismo había pensado decir a su padre. El añadido de esta frase en unos manuscritos encuentra mejor explicación que la supresión en otros. Ello no significa, sin embargo, que la lectura más breve sea siempre y por principio la original. Una lectura puede ser más breve que otra por error de haplografía (cf. 1 Jn 2,23).

Estos criterios no son aplicables todos a un tiempo y en todos los casos, en los que se produce una variante. De hecho se excluirían los unos a los otros. Una lectura breve puede no ser la más acorde con el estilo propio del autor. La variante del mejor manuscrito puede ser fruto de una armonización tardía. Estas dificultades para establecer un juicio crítico acertado y seguro hacen muchas veces de la crítica textual un trabajo artístico más que una aséptica operación científica.

3. *Eclecticismo*

En la práctica de la crítica textual es inevitable una cierta tensión entre la crítica externa y la crítica interna. Así, p. ej., el códice B es considerado el mejor manuscrito y su texto alejandrino el mejor tipo de texto. El códice D es considerado de inferior calidad, pero conserva lecturas del texto occidental, muy difundido en el cristianismo primitivo y que, a la luz de la crítica interna, resulta ser en ocasiones más antiguo que el texto alejandrino atestiguado por B.

La conjunción de los dos modelos de análisis, crítica externa y crítica interna, puede dar lugar a cuatro supuestos diferentes:

a) *Una lectura atestiguada por los mejores manuscritos encuentra también el aval de la crítica interna.*

Tal es el caso de la lectura de Mt 5,47, «¿No hacen lo mismo los gentiles?», atestiguada por los mejores manuscritos (א B D, etc.) y por los tipos de texto alejandrino, occidental y cesariente (parcialmente este último). Por el contrario, la variante «¿No hacen lo mismo los publicanos?», aparece en manuscritos tardíos (K L W, etc.) y en el tipo de texto bizantino; es fruto además de una evidente armonización con una frase idéntica del anterior v. 46.

b) *Una lectura, atestiguada por la mejor tradición manuscrita, no encuentra confirmación en argumentos de crítica interna.*

La lectura, «será comparado a...», en Mt 7,24 se encuentra en el tipo alejandrino y en la mayor parte de los manuscritos cesarienses y occidentales (א B Θ, etc.). La lectura alternativa, «lo compararé a...», cuenta sólo con el apoyo del texto bizantino (C K L W., etc.). La crítica interna no dispone de argumentos para inclinarse a favor de una u otra, pues el significado no sufre apenas cambio alguno en ambos casos. La tradición manuscrita favorece, sin embargo, la primera lectura.

c) *Una lectura, transmitida por manuscritos de calidad inferior, tiene, sin embargo, a su favor sólidos argumentos de crítica interna.*

En la lectura de Jn 5,44, «y no buscáis gloria de parte *del único*

Dios», la palabra «Dios» no se encuentra en manuscritos antiguos del grupo alejandrino (P^{66} P^{75} B, etc.). Sin embargo, el contexto parece exigir la inclusión de esta palabra, que pudo haber desaparecido en aquellos manuscritos por haplografía de la abreviatura ΘΥ en ΤΟΥΜΟΝΟΥΘΥ.

d) Una lectura es incierta cuando *ni la crítica interna ni la externa ofrecen datos y pruebas suficientes* para emitir un juicio definitivo a su favor o en su contra.

En Mt 15,38 las lecturas, «mujeres y niños» o «niños y mujeres», tienen un apoyo documental de igual peso, tal vez más endeble la segunda; ésta resulta más extraña y puede haber dado lugar, por tanto, a que fuera sustituida por la primera. Parece, sin embargo, más cauto inclinarse por esta primera.

La tensión entre crítica externa y crítica interna hace muchas veces difícil tomar una decisión definitiva a favor de una lectura u otra. Los casos de más difícil solución son aquellos en los que א y B ofrecen lecturas diferentes. Es necesario todavía un conocimiento más exacto de la historia del texto del NT y, por otra parte, un mayor perfeccionamiento de los métodos y criterios de selección de las variantes.

En la línea de Burkitt y en oposición a la de Horst, una corriente actual, identificada sobre todo con el nombre de G. D. Kilpatrick, concede mayor importancia a *los factores estilísticos y lingüísticos,* así como a los relacionados con el trabajo del copista, que no a la historia y crítica documental externa. Bajo esta perspectiva tiene menor relevancia el hecho de que una lectura venga atestiguada por un manuscrito antiguo o reciente, o que pertenezca a un tipo de texto primitivo o tardío. Lo decisivo es el juicio sobre el valor de las propias lecturas, un juicio que se ha de establecer siempre en relación con las características del autor y de la obra.

Cuando se llega a la conclusión de que el texto original puede darse por perdido, el recurso último del que el crítico del texto puede echar mano es *la «conjetura»,* recurso más frecuente y obligado en la edición de textos clásicos antiguos, pero muy vilipendiado en las últimas décadas en la crítica bíblica vetero- y neotestamentaria (Black) (cf. p. 407). Si la crítica interna no puede desprenderse de una cierta dosis de subjetivismo, el peligro es mayor en la crítica conjetural, a la que sólo es legítimo recurrir en casos de probada necesidad y cuando la «conjetura» propuesta da razón no sólo de sí misma, sino también de todas las lecturas erróneas o secundarias, que a partir de ella han tenido origen.

En los pasados 50 años la corriente mayoritaria de la crítica ha mostrado una *tendencia hacia un eclecticismo moderado,* con una *preferencia generalizada por el tipo alejandrino,* como se pone de manifiesto en las ediciones manuales de Nestle-Aland, Merk y Bover y en la edición *The Greek New Testament.*

En el futuro es necesario precisar y perfeccionar los criterios de se-

lección de las variantes textuales. Los métodos de clasificación de los diferentes grupos de manuscritos se han visto mejorados en las últimas décadas, pero se echa de menos todavía una teoría definitiva y bien fundada de la historia del texto. Los manuscritos descubiertos en los últimos años han enriquecido el caudal de datos disponibles, pero los avances en el establecimiento de modelos y métodos de análisis todavía no ha tenido el correspondiente desarrollo.

El estudio de las relaciones entre los manuscritos ha adolecido en muchas ocasiones de una cierta insuficiencia en la base de datos utilizada, de imprecisión en el control de estos datos, y, por consiguiente, de una relativa inseguridad en los resultados. El ideal, inalcanzable en la práctica, sería poder comparar cada manuscrito y todas sus variantes con todos los demás manuscritos y sus respectivas variantes para determinar el puesto exacto de cada manuscrito en el conjunto de la tradición manuscrita. Es, sin embargo, posible y también necesario establecer al menos una comparación directa y cruzada entre un número suficientemente amplio y representativo de manuscritos (no sólo en relación a un texto dado), teniendo siempre en cuenta la totalidad de las variantes, coincidencias y divergencias entre todos los manuscritos sujetos a análisis.

Con este propósito se desarrollan en Claremont (USA) y Münster (Alemania) programas de análisis de manuscritos mediante ordenador. Una vez identificados los grupos de manuscritos y el tipo de texto que representan, se determina la calidad del texto de cada tipo. El texto mejor será aquel que ofrezca las más de las veces la lectura mejor. Se seleccionan para examen (a lo largo de un evangelio, de una carta o de todo el NT) un número suficientemente amplio de lecturas, de las que, por evidencia interna, se tenga la certeza de que corresponden a la lectura más antigua y original. Seguidamente se comprueba qué tipo o tipos de texto ofrecen en cada caso esta lectura. El resultado de este análisis muestra que el tipo alejandrino es, por lo general, el más fidedigno, seguido del cesariense, el bizantino y el occidental (salvo al menos en el caso del libro de los Hechos).

Sin embargo, es de esperar que en el futuro la crítica textual neotestamentaria preste mayor atención a las variantes *antiguas,* vengan de donde vinieren (del texto occidental, por ejemplo), y esta atención tenga su reflejo en las ediciones manuales. Aunque las variantes antiguas no sean primitivas y originales (que no lo son siempre ni incluso a menudo) constituyen, por su sola existencia y su contenido, un testimonio importante para conocer las comunidades cristianas de los tres primeros siglos.

Por otra parte, tratar de constituir un texto *receptus,* que a la vez sea original, es una empresa con dos objetivos incompatibles entre sí. Tratar de crear un texto *receptus* no deja de ser algo arrogante y encontrar el original en los casos discutidos es utópico. Una vía de solución consiste en constatar la existencia de un texto mayoritario en una de-

terminada época (como hacía la edición de Nestle anterior a su revisión) y señalar en el aparato las variantes (una selección de las mismas necesariamente) anteriores a *ca.* el año 300 (Epp).

Siguen diversos ejemplos de crítica ecléctica, interna y externa.

1. *Mt 6,13.* La liturgia añadió tras el «Padrenuestro» la doxología «pues tuyo es el reino, el poder y la gloria por siempre». El texto bizantino, parte del cesariense y manuscritos alejandrinos ofrecen esta versión de la doxología en Mt 6,13. Los testimonios de crítica externa son en este caso insuficientes; la crítica interna, por otra parte, considera que esta frase ha sido introducida aquí sin duda por influjo de la liturgia.

2. *Mc 1,1.* En la expresión con la que da inicio este evangelio, «Comienzo del evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios», el códice alejandrino ℵ y parte de la tradición cesariense omiten «Hijo de Dios». Se podría pensar que esta omisión tiene connotaciones heréticas. Sin embargo, es más probable que se haya producido un error de copia, motivado por la semejanza de las dos abreviaturas finales en los *nomina sacra*: $\overline{\text{IY}}$ $\overline{\text{XY}}$ $\overline{\text{YY}}$ $\overline{\Theta\text{Y}}$ («Jesucristo Hijo de Dios»).

3. *Mc 9,29.* La frase «Esa raza no puede salir a base de nada, a no ser a base de oración», aparece ampliada en la mayoría de los manuscritos con la adición «(de oración) y ayuno». Los mejores representantes de la tradición alejandrina (ℵ y B), occidental y cesariense, se han resistido a admitir lo que en realidad no es sino una interpolación que refleja la importancia prestada por la Iglesia primitiva a la práctica del ayuno.

4. *Mc 16,9-20.* La última perícopa del evangelio, Mc 16,9-20, es omitida por el texto alejandrino (ℵ y B) y desconocida también por Cirilo de Alejandría. Algunos manuscritos, que ofrecen su texto, reflejan de una manera o de otra las dudas existentes respecto a su genuinidad. Otros manuscritos incluyen un texto diferente y más breve como conclusión del evangelio. Lo cierto es que, desprovisto de tal perícopa, el evangelio de Marcos concluye de un modo abrupto. Sin embargo, el vocabulario y estilo de los vv. 9-20 no corresponden al del resto del evangelio y, por otra parte, su entronque con lo anterior resulta extremadamente forzado. Entre las incongruencias con el contexto inmediato figura el que en el v. 8 el sujeto de la acción es María Magdalena, mientras que en el v. 9 pasa a ser Jesús; se produce también una nueva presentación de María Magdalena, que ya era conocida por referencias anteriores.

Lo más razonable es pensar que en el proceso de transmisión del texto se perdió la última hoja del texto y, en consecuencia, la conclusión original del evangelio. Ésta fue sustituida por el texto de otro documento, escrito tal vez en la primera mitad del s. II.

5. *Lc 23,34.* La referencia a las palabras de Jesús en la cruz, «y Jesús dijo: "Padre, perdónales, porque no saben lo que hacen"», no se encuentra en los testimonios antiguos (P^{75} B y otros). No cabe achacar tal omisión a unos copistas no tan predispuestos a expresar el perdón a los judíos, o convencidos de que la destrucción de Jerusalén fuera la prueba de que no habían sido nunca perdonados. Este *logion* no formaba parte seguramente del texto original del evangelio. Ello no quiere decir que no se trate de una frase auténtica de Jesús, que fue incorporada muy pronto al texto del evangelio en este lugar preciso.

6. *Hch 8,37.* El texto occidental añade toda una confesión de fe puesta en boca del funcionario etíope. Por razones de crítica interna los autores suelen considerar esta confesión de fe como una interpolación secundaria.

7. *Hch 3,11.* Frente al texto común, «Como él sujetaba a Pedro y a Juan, todo el pueblo sorprendido corrió hacia ellos en el pórtico...», el texto occidental lee: «Cuando Pedro y Juan estaban saliendo fuera, salió él con ellos sujetándolo; ellos, sorprendidos,

se pararon en el pórtico...». Esta lectura muestra un conocimiento más preciso de la topografía del Templo que la del texto común.

8. *Jn 7,53-8,11.* La perícopa de la mujer adúltera es omitida por el texto alejandrino (P^{66} P^{75} ℵ B), parte del cesariense y del occidental, algunas versiones y citas de los Padres. Algunos manuscritos expresan de una manera o de otra las dudas existentes respecto a la genuinidad de este pasaje. Otros manuscritos sitúan el relato después de Lc 21,38, después de Jn 7,36, al final del evangelio de Lucas, o al final del de Juan. Ningún Padre de la iglesia griega anterior al s. XII comenta este pasaje. El primero en hacerlo advierte que los mejores manuscritos no lo ofrecen. La crítica interna observa que no es probable una omisión intencionada del pasaje. El estilo y vocabulario utilizado no corresponden al del cuarto evangelio. Interrumpe además la secuencia de los pasajes entre los que se interpone (7,52 y 8,12ss.).

En consecuencia, no se puede decir que esta perícopa sea genuina del cuarto evangelio. Se trata, sin embargo, de una pieza auténtica de la tradición oral, que era bien conocida en algunos lugares de la Iglesia occidental y que puede muy bien ser plenamente histórica y corresponder a la realidad de los hechos. Tal vez a causa de lo que podía considerarse como una excesiva permisividad por parte de este relato, resultaba difícil incluirlo dentro de un evangelio y conferirle la autoridad que esto conllevaba. El relato era, sin embargo, tan característico del modo de proceder histórico y real de Jesús de Nazaret que tampoco era posible rechazarlo y olvidarlo plenamente.

BIBLIOGRAFÍA

ALAND, K., *Synopsis quattuor evangeliorum: Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis,* Stuttgart 1985[13].

ALAND, K., *Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments,* Berlin 1963.

ALAND, K., (ed.), *Die Alten Übersetzungen des Neuen Testaments, dir Kirchenväterzitate und Lektionare. Der gegenwärtige Stand ihrer Erforschung und ihre Bedeutung für die griechische Textgeschichte,* Berlin-New York 1972.

ALAND, K.-ALAND, B., *The Text of the New Testament. An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism,* Gran Rapids-Leiden 1989 (traducción de la 2.ª ed. revisada alemana).

AYUSO, T., «¿Texto cesariense o precesariense?», *Bib* 16 (1935) 369-415.

Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique, Centre d'Analyse et de Documentation Patristiques, 4 vols. y Supplément, Paris 1975-1982.

BIRDSALL, J. N., «The New Testament Text», *The Cambridge History of the Bible. From the Beginnings to Jerome,* eds. P. R. Ackroyd-C. F. Evans, Cambridge 1970, 308-376.

BLACK, M., *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts,* Oxford 1946.

BLACK, D. A., «Conjectural Emendation in the Gospel of Matthew», *NT* 31 (1989) 1-15.

BOISMARD, M.-E., «Critique textuelle et citations patristiques», *RB* 57 (1950) 388-408.

BOISMARD, M.-E.-LAMOUILLE, A., *Le texte occidental des Actes des Apôtres,* 2 vols., Paris 1984.

BOISMARD, M.-E.-LAMOUILLE, A., *Synopsis grace quattuor evangeliorum*, Louvain-Paris 1986.
BOVER, J. M., *Novi Testamenti biblia graeca et latina,* Madrid 1968[5].
CLARK, A. C., *The Acts of the Apostles,* Oxford 1933.
COLWELL, E. C., *Studies in Methodology in Textual Criticism of the New Testament,* Leiden 1969.
COMFORT, P. W., *Early Manuscripts and Modern Translation of the New Testament,* Wheaton, Illinois, 1990.
DUPLACY, J., *Où en est la critique textuelle du Nouveaux Testament,* Paris 1959.
DUPLACY, J., «Bulletin de critique textuelle du Nouveaux Testament», *Bib* 49 (1968-).
ELLIOTT, J. K., *A Bibliography of Greek New Testament Manuscripts,* Cambridge 1989.
ELLIOTT, J. K., *A Survey of Manuscripts Used in Editions of the Greek New Testament,* Leiden-New York 1987.
EPP, E. J.-FEE, G. D. (eds.), *New Testament Textual Criticism. Its Significance for Exegesis, Essays in Honour of B. M. Metzger,* Oxford 1981.
EPP, E. J., «New Testament Textual Criticism. Past, Present, and Future: Reflections on the Alands' *Text of the New Testament*», *HThR* 82 (1989) 213-229.
FINEGAN, J., *Encountering New Testament Manuscripts. A Working Introduction to Textual Criticism,* Gran Rapids, Michigan, 1974.
FREDE, H. J., «Die Zitate des Neuen Testaments bei den lateinischen Kirchenväter», *Die Alten Übersetztungen des NT, Die Kirchenväter und Lektionare,* Berlin 1972, 436-454.
GREENLEE, J. H., *Introduction to New Testament Textual Criticism,* Gran Rapids, Michigan, 1964.
GREENSLADE, S. L. (ed.), *The Cambridge History of the Bible. The West from the Reformation to the Present Day,* Cambridge 1973.
KENYON, F. G., *The Story of the Bible,* New York 1937.
KENYON, F. G., *Handbook to the Textual Criticism of the New Testament,* London 1949[2].
KILPATRICK, G. D., *Essays in Memory of G. H. C. McGregor,* Oxford 1965, 189-206.
KILPATRICK, G. D., *The Principles and Practice of New Testament Textual Criticism,* ed. J. K. Elliot, Leuven 1990.
LAGRANGE, M.-J., *Introduction à l'étude du Nouveau Testament. Critique textuelle,* II *La critique rationnelle,* Paris 1935.
MARTINI, C., *Il problema della recensionalità del codice B alla luce del papiro Bodmer XIV,* Roma 1966.
METZGER, B. M., *The Text of the New Testament, Its Transmission, Corruption and Restoration,* Oxford 1968[2].
METZGER, B. M., *Chapters in the History of New Testament Textual Criticism,* Leiden 1963.
METZGER, B. M., *The Early Versiones of the New Testament. Their Origin, Transmission, and Limitations,* Oxford 1977.
O'CALLAGHAN, J., *El Nuevo Testamento en las versiones españolas,* Roma 1982.
PASQUALI, G., *Storia de lla tradizione e critica del texto,* Florencia 1952[3].
SACCHI, P., *Alle origini del Nuovo Testamento,* Florencia 1956.
SCHREINER, J., «Ejemplo de crítica textual bíblica», *Introducción a los métodos de la exégesis bíblica,* ed. J. Schreiner, Barcelona 1974, 113-128.

VISONA, G., *Citazioni patristiche e critica testuale neotestamentaria. Il caso di Lc 12,49,* Roma 1990.
VÖÖBUS, A., *Early Versions of the New Testament,* Stockholm 1954.
ZIMMERMANN, H., *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento,* Madrid 1969.

3

«CRÍTICA DESDE EL CANON». TEXTO Y CANON

Tras haber estudiado las cuestiones relativas al canon de los libros bíblicos y al texto de los mismos, es preciso considerar las relaciones existentes entre canon y texto. Éstas se concretan en la cuestión de la existencia de un «texto canónico» y su relación con el llamado «texto original».

En las dos últimas décadas ha tenido, por otra parte, gran desarrollo y audiencia, especialmente en el ámbito norteamericano, una corriente teológica que patrocina una «exégesis desde el canon» y una reorientación de la exégesis y de la teología bíblicas a partir del canon bíblico. Se exponen aquí las líneas de orientación de esta corriente y las críticas hechas a la misma, limitándonos a la consideración de las cuestiones relacionadas con el canon, el texto y la interpretación de la Biblia.

I. LA CORRIENTE DENOMINADA «CRÍTICA DESDE EL CANON» (*CANONICAL CRITICISM*)

El mundo intelectual y teológico norteamericano, poco conocido en Europa, estuvo dominado tras la segunda guerra mundial por una corriente conocida como «The Biblical Theology Movement», cuyo propósito era establecer un puente de unión entre una visión fundamentalista de la Biblia y el estudio científico de la misma. El movimiento se inspiraba en obras de autores europeos como W. Eichrodt (*Teología del Antiguo Testamento* 1933), O. Cullmann (*Cristo y el tiempo* 1946), G. Von Rad (*Teología del Antiguo Testamento* 1957) y R. Bultmann (*Teología del Nuevo Testamento* 1953). Más tarde la llamada «nueva hermenéutica» puso en cuestión las bases de la disciplina misma y precipitó la crisis que la «teología bíblica» venía arrastrando.

Childs atribuye esta crisis a la ausencia de una comprensión canónica de la Biblia. Las teologías bíblicas citadas no partían de una com-

prensión directa de los textos bíblicos, sino de esquemas preconcebidos y ajenos al texto de la Biblia: la «historia de la salvación» en O. Cullmann, la «autocomprensión» en R. Bultmann, la «naturaleza lingüística del ser» en Ebeling y Fuchs, etc. Childs critica en las teologías bíblicas de Von Rad, E. Wright y Zimmerli el que, a través de la crítica histórica, establezcan una especie de canon dentro del canon, dando prioridad a determinadas tradiciones bíblicas sobre otras, generalmente las más tardías. Según Childs, el canon constituye el contexto desde el cual es posible construir una verdadera teología bíblica y recuperar dimensiones de los textos bíblicos, que han sido olvidadas por la crítica bíblica.

1. La «crítica canónica» *da prioridad a la forma final o canónica de los libros bíblicos* (o de una colección de libros), frente a la consideración prioritaria concedida en épocas anteriores al estudio de los estadios más antiguos en la formación literaria de los libros bíblicos. Las interpolaciones y los comentarios introducidos en el texto en las últimas épocas de la formación del mismo no son excrecencias de una escolástica tardía y de unos copistas que no estaban a la altura de los grandes textos que transmitían, sino que poseen también un valor teológico y confieren en ocasiones un nuevo valor al conjunto anterior.

La forma definitiva y canónica del libro de Amós confiere al mensaje del profeta una perspectiva muy alejada del sentido original de los oráculos de Amós. La colección de estos oráculos se ve ahora enriquecida con toda la carga escatológica característica de la interpretación de una época posterior (9,8-15). Childs reconoce que también las formas primeras de los textos podían gozar de una cierta canonicidad, pues la autoridad reconocida a las colecciones de oráculos del profeta es la que justifica y da lugar a las reelaboraciones y reinterpretaciones de época posterior.

La «crítica desde el canon» se presenta como un paso más en el desarrollo de la crítica moderna. Tras el estudio de las fuentes, de las formas, tradiciones y redacciones, que trataba de reconstruir el proceso de formación de los libros bíblicos y desmenuzaba su texto en pequeñas unidades primitivas, la crítica de los textos canónicos centra su interés en las grandes unidades del texto y en la gran unidad que constituye la Biblia en su totalidad. La Biblia es y significa más que el conjunto y la suma de sus partes.

2. La «crítica desde el canon» *presta atención a las comunidades*, judía y cristiana en cada caso, en las que los textos de épocas anteriores adquirieron forma definitiva y canónica.

La época de la Restauración tras el Exilio no fue una etapa de decadencia, dominada por un legalismo ritualista (Wellhausen). Esta época no fue menos creativa ni sus aportaciones a la historia de la religión bíblica fueron menos significativas que las de épocas anteriores. La superación de la tensión existente entre la Torah y la Profecía condujo a una nueva concepción de la profecía y por lo mismo a una

nueva época postprofética (Blenkinsopp). En esta época no tienen ya tanta importancia los autores de los libros, sino la comunidad israelita que transmite estos libros, los comenta y utiliza en la liturgia, en la jurisprudencia y en las primeras instituciones sinagogales. La función mediadora entre Yahvé y el pueblo de Israel, que en la época monárquica correspondía a los reyes, profetas y sacerdotes, pasa ahora en gran medida a la propia comunidad de israelitas, que pueden conocer directamente los textos sagrados a través de la interpretación de los mismos. La Biblia en esta época deja de ser la obra de unos autores determinados y se convierte en el libro de una comunidad y de unos lectores e intérpretes cualificados.

La crítica canónica se ofrece como un correctivo necesario frente a la orientación marcada por la Ilustración, que retiró la Biblia del ámbito cerrado de las iglesias y la trasladó al marco académico de las aulas universitarias. La crítica canónica pretende devolver la Biblia a las comunidades vivas en las que nació: el judaísmo postexílico por lo que se refiere al AT y el primitivo cristianismo por lo que atañe al NT. La Biblia tiene su lugar propio y natural (*Sitz im Leben*) en la comunidad creyente. No es una fuente para reconstruir la historia. Su función es primordialmente canónica.

La Biblia, es decir, la colección de libros bíblicos reunidos en un canon, posee por ello dos características fundamentales: la adaptabilidad de su texto a nuevos contextos, significados y relecturas, y la estabilidad del mismo texto, rodeado ya de una aureola de sacralidad e intangibilidad (J. A. Sanders). La crítica canónica abandona la idea de canon como *decisión* de un sínodo o reunión de rabinos por la idea de canon como *proceso* de formación de la colección de los libros canónicos. La etapa de mayor efervescencia en este proceso fue la correspondiente a los ss. VI y V a.C., cuando se determinan las grandes líneas y los contenidos de las tres grandes colecciones de Torah, Profetas y Escritos. El acento sobre la *idea* del canon tiende de este modo a retrotraer la *historia* del canon a los primeros momentos, mucho antes de que surgieran las primeras listas de libros canónicos.

II. CRÍTICA DEL *CANONICAL CRITICISM*

Es cierto que el establecimiento del canon supuso la *creación de un contexto* global, dentro del cual se debía interpretar la Biblia a partir de entonces. Sin embargo trajo también consigo, como contrapartida, una absoluta *descontextualización* de los textos bíblicos. Desde el momento en el que se hubo formado el canon, se pasó a considerar que cada texto suelto de la Biblia está inspirado en sí mismo y no tanto en virtud de la inspiración del autor, del libro en el que se encuentra o de la Escritura en su totalidad. Cada pasaje, cada verso e incluso frases sueltas del texto podían ser citadas aisladamente, como material de prueba

para zanjar una cuestión haláquica en el judaísmo o como testimonio («prueba de profecía») para defender la fe cristiana.

El establecimiento del canon trajo consigo la *pérdida del sentido del género literario* propio de cada libro bíblico. Los libros de la Biblia pasaron a ser considerados primordialmente como libros inspirados. En consecuencia podían admitir interpretaciones muy alejadas de la interpretación primera y original, marcada por el género literario escogido por el autor.

La tendencia de la crítica canónica a poner el acento en las etapas finales de formación de la Biblia *no corresponde a la propia dinámica de la Escritura*. La Biblia pone el énfasis en las tradiciones más antiguas y en las figuras de los fundadores, Moisés y Jesús. Los libros bíblicos aparecen atribuidos siempre a autores antiguos y no a los redactores de épocas recientes. En el Islam se observa una tendencia similar. Toda literatura religiosa concede absoluta prioridad a la revelación primordial, aunque no deje de ser cierto que los desarrollos posteriores puedan enriquecer y de hecho enriquezcan el alcance del mensaje primitivo. Baste pensar en el aforismo hermenéutico según el cual el intérprete ha de comprender la obra mejor que la comprendió su autor (Gadamer).

En este sentido la crítica liberal, cuyo objetivo básico es recuperar «lo original», no ha hecho más que desarrollar una tendencia de la propia Biblia. El mensaje bíblico de «salvación en la historia» no puede menos que dejar bien sentadas las raíces históricas de la revelación. Judaísmo y cristianismo son radicalmente religiones históricas. Sin los acontecimientos históricos primordiales, la liberación de Egipto narrada en la Torah y la historia de Jesús el Cristo relatada en los evangelios, el resto del canon vetero- y neotestamentario carece de sentido. Las literaturas talmúdica y patrística se diferencian de la literatura bíblica justamente por el hecho de ser obras de compiladores, comentadores y glosadores tardíos, y no de los fundadores y pioneros y de sus discípulos inmediatos, como los profetas del AT o los apóstoles y evangelistas del NT.

La Biblia ha sido siempre leída y recitada en *pequeños pasajes* y en perícopas sueltas, nunca en una lectura de un tirón como la que se pueda hacer apresuradamente de una novela moderna. La lectura de los trozos bíblicos sueltos se hace en relación con un contexto inmediato (la aplicación haláquica o moral, la predicación homilética, la prueba teológica, etc.), y no tanto en relación con el contexto global de la Escritura. La liturgia y la piedad privada conocen un rezo y un canto de los salmos en unidades sueltas o en grupos pequeños de salmos, y no del Salterio completo y seguido.

La interpretación de un texto en una forma más antigua que la correspondiente a la redacción final y «canónica» es absolutamente legítima e incluso obligada. En el caso de una parábola, por ejemplo, está plenamente justificado el aislar como objeto de la interpretación, e incluso de la predicación, el texto de la parábola tal como lo ha delimitado la crítica moderna, prescindiendo de la interpretación alegórica que los redactores de los evangelios incluyeron en el propio texto neotestamentario. El texto «original» aislado por la crítica podrá ser incierto en los detalles, pero responde a las circunstancias primeras en las que fue pronunciada la parábola, lo cual no deja de tener un interés y un valor teológico para el cristiano.

Si se puede afirmar que el texto más antiguo no es necesariamente mejor que el texto más moderno y definitivo, tampoco se ha de considerar que, por principio (principio canónico), el texto canónico merece mayor consideración que los textos de etapas y de épocas anteriores. Los desarrollos tardíos pierden en muchas ocasiones la garra y la originalidad de los textos más primitivos, los cuales conservan el frescor de las «mismísimas palabras» *(ipsissima verba)* de los profetas o de Jesús, o la fuerza de los «mismísimos hechos» fundacionales de la revelación bíblica.

El proceso de canonización de las Escrituras estuvo motivado precisamente por la sensación creciente de que la tradición genuina se estaba deteriorando con el paso del tiempo por las continuas interpolaciones y modificaciones que se introducían en los textos. No cabe erigir a las comunidades de los períodos que dieron forma quasi-definitiva al canon del AT (s. II a.C. e incluso mucho antes) y del NT (s. II d.C.) en árbitros de la Escritura, como tampoco cabe interrumpir el desarrollo de la tradición bíblica en el período inmediatamente anterior.

La corriente que propugna una crítica desde el canon hace de éste el punto de unión entre la Escritura y la teología. Las demás disciplinas de los estudios bíblicos vienen a convertirse en ciencias auxiliares, que en muchas ocasiones no hacen sino distorsionar la verdadera dimensión canónica de la Escritura. Entre estas disciplinas la más alejada de la «crítica canónica», y la menos tenida en cuenta por ésta, es la «historia de la religión», que, sin embargo, suministra gran cantidad de datos sobre las ideas y símbolos religiosos persas, griegos y otros, que pesaban sobre los textos bíblicos y permite conocer por ello qué interpretación recibía un libro bíblico en la época persa y helenística. El estudio de sólo los textos canónicos no permite conocer, por ejemplo, cuál era la interpretación del texto de Nahum en Qumrán.

III. TEXTO ORIGINAL Y TEXTO CANÓNICO

El problema que plantea la relación entre texto canónico y texto original aparece especialmente de relieve en el caso del libro de Ben Sira, cuyo texto era conocido hasta hace poco sólo a través de la versión griega realizada por el nieto del mismo Ben Sira (cf. p. 424). La traducción tiende a actualizar el mundo de ideas reflejado en el original hebreo escrito años antes. Éste no dejaba apenas lugar a la creencia en una resurrección, conforme a la doctrina mantenida más tarde por la

corriente saducea. Mientras no era conocida más que la traducción griega de este escrito no se planteaba problema alguno, pero una vez conocido un texto hebreo más auténtico y próximo al original, surge necesariamente la pregunta sobre cuál de los dos textos es preferible: el texto más auténtico, aunque su contenido no sea muy aceptable, o el texto más tardío, pero cuyas enseñanzas están más de acuerdo con lo que parece ser el canon de la ortodoxia.

Igualmente, los escritos del NT se han transmitido según tres tipos de texto: alejandrino, occidental y bizantino. ¿Cuál de las tres formas textuales es la canónica y qué valor y autoridad poseen las variantes de una o de otra?. En el período bizantino no existía un texto único y monolítico del NT, sino varias formas del texto *Koiné* o bizantino, tan autorizadas las unas como las otras. Los doce últimos versículos del evangelio de Marcos (16,9-20) no proceden de la misma mano que el resto del evangelio, a pesar de lo cual este pasaje, conocido ya en el s. II por Justino y por Taciano, debe de ser considerado como parte del texto canónico de Mc. Más extremo es todavía el caso del final intermedio de Mc, que se encuentra en algunos manuscritos griegos tardíos y de las versiones latina, siríaca, copta, armenia y etiópica (entre los vv. 8 y 9 o en lugar de los vv. 9-20, cf. el ms. *k* de la VL). Las iglesias que conocían este texto consideraban seguramente que se trataba de un texto canónico, aunque da la impresión de tener un origen apócrifo, posterior a la época apostólica. Más llamativo es, si cabe, el caso del texto occidental, que en el libro de los Hch es un 8.50% más largo que la forma de este libro considerada «canónica».

La canonicidad se refiere a los libros, y no a la forma o a la versión particular de un libro. Cabe comparar la situación reinante en la antigüedad con la actual, en la que circulan traducciones muy diferentes, que contienen u omiten determinados versículos en algunos libros y presentan innumerables variantes de lectura (final de Mc, Lc 22,43-44, Jn 7,53-8,11; Hch 8,37, etc.).

En opinión de Childs, el objetivo de la crítica textual del NT es recuperar el texto mejor recibido, y no tanto el texto del autógrafo salido de las manos del autor. Childs, sin embargo, no define cuál es el mejor texto recibido. Por otra parte, ningún Padre de la Iglesia parece haber sugerido que una forma del texto fuera canónica y otra no, y, lo que es más importante, el cierre del canon no condujo nunca en el cristianismo a la idea de una fijación del texto de los libros canónicos al modo como fue fijado el texto masorético hebreo del AT.

En consecuencia, la categoría de «canónico» parece haber sido tan amplia como para incluir las lecturas variantes surgidas en la época en que la tradición apostólica estaba todavía viva y se transmitía en parte en forma oral y en parte en forma escrita. Otros van más allá e incluyen en la categoría de texto canónico todas las variantes existentes, excepto los errores, desde la época apostólica hasta el medievo (Parvis).

BIBLIOGRAFÍA

BLENKINSOPP, J., *Prophecy and Canon. A Contribution to the Study of Jewish Origins*, Notre Dame-London 1977.

BOGAERT, P.-M., «Urtext, texte court et relecture: Jérémie xxxiii 14-26 TM et ses préparations», *Congress Volume. Leuven 1989*, Leiden 1991, 236-247.

CHILDS, B. S., *Biblical Theology in Crisis*, Philadelphia 1970.

CHILDS, B. S., *Old Testament Theology in a Canonical Context*, Philadelphia 1985.

CHILDS, B. S., *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia 1979.

CHILDS, B. S., *The New Testament as Canon: An Introduction*, Philadelphia 1985.

COATS, G. W.-LONG, B. O. (eds.), *Canon and Authority*, Philadelphia 1977.

PARVIS, M. M., «The Goals of New Testament Textual Studies», *Studia Evangelica* 6, Berlin 1973, 393-407.

RENDTORFF, R., «Zur Bedeutung des Kanons für eine Theologie des Alten Testaments», *Wenn nicht jetzt, wann dann?*, ed. H.-G. Geger *et al.*, Neukirchen-Vluyn 1983, 3-11.

SANDERS, J. A., *From Sacred Story to Sacred Text*, Philadelphia 1987.

TOV, E., «The original shape of the biblical text», *Congress Volume. Leuven 1989*, Leiden 1991, 345/359.

V

HERMENÉUTICA. TEXTOS E INTERPRETACIONES

«Ein literarischer Text fordert Wiederholung des originalen Wortlauts, aber so, dass sie nicht auf ein ursprünglisches Sprechen zurückgreift, sondern auf ein neues, ideales Sprechen vorausblickt».

«El texto literario exige un repetir el tenor original de las palabras, que no suponga un retorno al habla de los orígenes sino la anticipación de un hablar nuevo e ideal».
H.-G. Gadamer, «Text und Interpretation», *Hermeneutik II*, Gesammelte Werke 2, Tübingen 1986, 353.

El período creador de la exégesis judía fue el anterior a la revuelta macabea. Gran número de las «correcciones de los escribas» (*tiqqunê sōpĕrîm*) fueron obra de escribas saduceos de la época asmonea, de modo que los fariseos heredaron ya un texto corregido (Barthélemy) (cf. p. 292).

En el nacimiento y desarrollo de la interpretación bíblica en las épocas persa y helenística entraron en juego numerosos *factores*:

1. El desarrollo de las colecciones bíblicas determinaba que los escritos más tardíos, sobre todos los que integran la literatura sapiencial y apocalíptica, constituyeran necesariamente una interpretación y una reflexión sobre los libros y las tradiciones de época anterior. Los libros apócrifos prosiguieron este esfuerzo de actualización y de «reescritura» de los textos bíblicos.
2. Muchos pasajes de los textos bíblicos ofrecían ya dificultades de intelección cuando no verdaderas corrupciones textuales, que exigían todo un esfuerzo de interpretación.
3. Para mantener vigentes las leyes y las instituciones del pueblo judío y para mantener incluso la propia identidad y la esperanza en las difíciles condiciones de la época, se hacía necesaria una relectura y una nueva comprensión de los viejos textos legales y de las tradiciones históricas de Israel.
4. La necesidad de traducir los textos sagrados hebreos a la lengua aramea, hablada en Palestina y en la diáspora judía oriental, y a la lengua griega, hablada por muchos judíos en la diáspora occidental y también en Palestina, obligaba a un esfuerzo de interpretación y de actualización de los textos hebreos.

Las *fuentes* para el estudio de la hermenéutica judía son el propio AT, la versión griega de los LXX, la literatura apócrifa o pseudoepígrafa, los escritos de Qumrán, las obras de los escritores judeo-helenistas (en particular de Filón de Alejandría y de Flavio Josefo), los *targu-*

mim, la literatura rabínica de la Misnah y el Talmud, la Tosefta y la Gemara, y, finalmente, los Midrasim.

El fenómeno de la interpretación era también conocido en los textos del antiguo Oriente. La interpretación se llevaba a cabo en comentarios de textos, que podían formar colecciones independientes (G. Meier), a través de glosas incorporadas en el texto y señaladas convenientemente para no confundirlas con el texto mismo, o a través de glosas interlineares, como las que se encuentran en 1QIs[a].

Conocida la historia del texto bíblico y fijado el texto más próximo a la forma más original del texto de cada libro bíblico (partes III y IV), es el momento de acercarse al campo de la hermenéutica e interpretación de los textos bíblicos. Estos dos campos, historia y crítica del texto e historia y crítica de la interpretación, están estrechamente relacionados. Baste un ejemplo de cómo el texto de una cita y la interpretación de la misma pueden condicionarse mutuamente. En el pasaje de Jr 3,1 se dice: «Si un hombre despide a su mujer, ella se separa y se casa con otro, ¿volverá él a ella? ¿no está infamado este *país*?». La lectura de TM («*país*», *hā'āreṣ*, seguida en la traducción de Cantera-Iglesias) aparece sustituida en LXX y en la Vulgata por otra que parece más acorde con el contexto: «¿no está infamada esta *mujer*?» (lectura recogida en la traducción de Alonso Schökel). Este pasaje constituye una cita de la norma contenida en Dt 24,1-4, que termina con la afirmación «no debes acarrear pecado al país...». El hecho de que el pasaje de Jr sea una cita del Dt induce a pensar que se ha de mantener la lectura de TM, «el país», correspondiente a la del texto citado. No cabe observar este texto únicamente a la luz de los métodos de crítica textual; el hecho de que este pasaje constituya una cita es un elemento determinante para establecer la forma del texto.

1

EL ANTIGUO TESTAMENTO INTÉRPRETE DE SÍ MISMO

Los alejandrinos podían decir que Homero se interpretaba por Homero. No es menos cierto que los libros de la Escritura se interpretan unos a otros y que la Escritura es la primera intérprete de sí misma. Las décadas pasadas han conocido un gran desarrollo de los estudios sobre la interpretación del AT llevada a cabo dentro de los propios libros del AT y, en general, sobre la exégesis judía y cristiana del AT. A mediados de siglo A. Robert podía hablar de la existencia de un «procedimiento antológico», consistente en la reutilización y actualización de expresiones o fórmulas de textos bíblicos más antiguos, produciendo como resultado un nuevo texto calificado como «midrásico» (M. Delcor, A. Feuillet, B. Renaud, etc.). Los estudios posteriores han afinado mucho la terminología y la clasificación de los géneros y procedimientos interpretativos del AT (Fishbane).

No cabe establecer un corte radical entre la forma final de un texto y los comentarios posteriores. Desde los comienzos de la tradición bíblica la interpretación es parte integrante del mismo texto. Los profetas se inspiraban en tradiciones antiguas para interpretar los acontecimientos de su época. Sus discípulos no hicieron más que continuar este proceso interpretativo, creando y recreando el texto. El proceso de interpretación continuará incluso tras la estabilización del texto (Sanders).

La literatura bíblica, así como toda la literatura judía y cristiana generada por la Biblia, conocen más que ninguna otra el fenómeno de la «intertextualidad». La Biblia ha tenido una vigencia histórica o una «virtualidad histórica» (*Wirkungsgeschichte*), mayor que la de ningún otro cuerpo de literatura. Incluso la patrología y la literatura cristiana primitiva es estudiada hoy casi más como un desarrollo exegético de la Escritura que como un desarrollo teológico autónomo.

Aunque en forma todavía rudimentaria, los libros del AT conocen ya los procedimientos de interpretación que más tarde utilizó la exégesis rabínica, tanto los del tipo *pěšāṭ*, que se proponen explicar las dificultades del texto bíblico, como los del tipo *děraš*, que tratan de funda-

mentar en la Escritura normas legales no contempladas en la Torah, o desarrollan motivos narrativos y enseñanzas morales contenidas en el texto bíblico. En los textos bíblicos aparecen utilizadas técnicas de interpretación como la regla *qal wā-ḥōmer*: Gn 44,8; Nm 12,14; Ex 6,12, etc. (cf. *Génesis Rabbah* 92,7).

El judaísmo está totalmente conformado por la interpretación de la Escritura. Nada más significativo que la representación rabínica de un Dios que estudia e interpreta su propia Torah. Esta imagen expresa la convicción de que la Ley revelada ha de ser objeto de estudio continuo y que su aplicación práctica ha de ser renovada incesantemente para que no se quede en letra muerta (TB, *Berakot* 8b, 63b y *'Abodah zarah* 3b).

I. ESCRITURA Y TRADICIÓN

El judaísmo fariseo hubo de establecer un puente entre la Torah revelada y la interpretación de la misma transmitida en la tradición. Proyectó para ello el origen de la interpretación tradicional al momento mismo de la revelación en el Sinaí (Misnah, *'Abot* 1,1). De este modo la interpretación de la Biblia se convierte en verdadera revelación; la interpretación revela nuevos significados del texto sagrado, que se alcanzan, no ya por revelación directa, sino a través del trabajo exegético.

Entre las ideas más características del judaísmo se ha de incluir la concepción según la cual la revelación no es inmediata y directa; se produce siempre en relación con la tradición autorizada que la transmite y la interpreta. La tradición garantiza la vigencia y la inteligibilidad de la revelación en cada momento histórico. Revelación e interpretación tradicional son realidades diferentes, pero relacionadas entre sí.

La relación entre Escritura y exégesis puede plantearse desde dos puntos de vista diferentes: la Escritura es la base de la exégesis, que por principio sucede a aquélla, o, por el contrario, la Escritura es ella misma un texto interpretado y la quintaesencia de toda una tradición de interpretación.

La primera perspectiva supone que el proceso de creación de la Escritura concluyó prácticamente a finales de la época persa. A partir de este momento tuvieron desarrollo los diferentes métodos y géneros de la exégesis bíblica. Conforme a la segunda perspectiva, la Biblia es el precipitado último de un largo proceso exegético. Durante la época persa e incluso en una época posterior, la Escritura estuvo abierta a toda clase de interpolaciones y reelaboraciones.

Tras la canonización de los libros bíblicos, y una vez desarrollada la interpretación de los mismos en las escuelas rabínicas, era natural que se olvidara la dimensión exegética de la Escritura y que ésta fuera considerada más como la fuente de toda interpretación que como un verdadero caudal de interpretaciones. El carácter y los procedimientos

pseudoepigráficos de la exégesis intrabíblica contribuyeron también a ocultar la naturaleza exegética de la propia Biblia.

El texto bíblico nació inmerso en toda una corriente de tradiciones orales y ha estado acompañado siempre de un cuerpo de comentarios orales (cf. p. 507). La tradición oral no ha dejado de influir en la interpretación del texto bíblico e incluso en su propia conformación. Basten un par de ejemplos. Según Dn 1,8, Daniel rechaza beber vino. En la Biblia no se encuentra prohibición alguna que justifique el que Daniel rechace el beber vino (Dn 1,8). Sin embargo, el tratado de la Misnah, *'Abodah zarah* 4,10, transmite la prohibición de tomar vino recibido de los paganos, siguiendo en ello una tradición oral que posiblemente estaba relacionada con el texto de Ex 34,15, en el que se prohíbe comer alimentos recibidos de los paganos. Igualmente el pasaje de Dn 6,11 alude a la costumbre de orar en dirección hacia Jerusalén, tradición oral recogida en la Tosefta, *Berakot* 3.

II. TEXTO E INTERPRETACIÓN

Son frecuentes los casos en los que una tradición contenida en un libro aparece reelaborada en otro libro, a menudo de un género diferente, con objeto de desarrollar una ley, enseñanza, amonestación, etc. El texto profético de Jr 17,21-22 es, p. ej., una reelaboración exegética de la ley contenida en Dt 5,12-14. Se ofrecen a continuación ejemplos de interpretación de textos legales en textos proféticos y de textos narrativos en relación con otro de carácter legal (Fishbane).

1. *Interpretación de textos legales en textos proféticos.* En el aspecto formal la interpretación puede venir introducida por una fórmula de cita y consistir en la comparación de varios textos bíblicos, o puede no estar precedida por fórmula introductoria alguna ni consistir en una comparación de textos.

— Comparación de textos precedida por una fórmula introductoria.

Jr 3,1 constituye un buen ejemplo: «A decir (*lĕ'mōr*): "Si (*hēn*) un hombre despide a su mujer..., *¿acaso (hă-)* volverá a ella de nuevo?...". Pero tú, que has fornicado con tantos varones, ¿podrás retornar a mí?». La fórmula «a decir» (*lĕ'mōr*) introduce la cita de Dt 24,1-4, texto que regula la poligamia. La comparación con este texto se realiza a través de la fórmula «Si..., ¿acaso...?» (*hēn...hă-*), que expresa una condición y una pregunta determinadas. El profeta emite seguidamente un juicio sobre el comportamiento religioso del pueblo de Israel, basándose para ello en la norma antes citada del derecho civil vigente.

— Exégesis sin comparación de textos ni fórmula introductoria.

El pasaje de Jr 5,21-24 es un comentario de la norma recogida en Dt 21,18-21. El profeta aplica lo dicho en Dt sobre el hijo rebelde a la

actitud de rebeldía de todo el pueblo contra Yahvé. Al igual que en el ejemplo anterior (Jr 3,1), se echa mano de una ley del derecho civil para emitir un juicio sobre la actitud moral y religiosa del pueblo en relación con la Alianza ofrecida por Yahvé.

2. *Interpretación de tradiciones narrativas mediante textos legales.* El relato de Gn 1,26-29 sobre la creación del hombre sirvió de modelo para escribir el relato paralelo de Gn 9,1-7 sobre la regeneración de la humanidad tras el diluvio. Las diferencias entre los dos relatos no hacen sino acentuar el paralelismo entre los mismos. Gn 1,29 autoriza únicamente la alimentación vegetariana: «Os he dado todo vegetal... y todo árbol..., podrá serviros de alimento». Gn 9,3 permite, por el contrario, una dieta de carne animal: «Todo cuanto se mueve y vive podrá serviros de alimento; y al igual que (os di) el verde de la vegetación os he dado todo». Las expresiones de Gen 1,29, «podrá serviros de alimento» (*lāḵem yihyeh lĕ'oḵlâ*) y «os he dado todo» (*nātattî lāḵem 'ēt kol-*), aparecen reproducidas exactamente en Gn 9,3, pero el término «toda vegetación» (*kol-'ēśeb*) viene sustituido por las palabras «todo cuanto se mueve y vive» (*kol-remeś 'ăšer hû' ḥay*).

La reelaboración que Gn 9 hace de Gn 1 supone la inserción en Gn 9 de los vv. 4-6a(6b). La interpolación se introduce mediante una expresión muy usada en textos legales, *'aḵ* («sin embargo», «por el contrario»). Los versículos interpolados recogen la prohibición de ingerir sangre, contenida en la legislación sacerdotal (cf. Lv 17,10-12). Lo interpolado pretende justificar la autorización del sacrificio de animales para comer su carne; por el contrario, matar a una persona, sea otra persona o un animal quien lo haga, acarrea un castigo. La razón aducida es la de que el hombre ha sido creado a imagen de Dios (v. 7, cf. Gn 1,27).

Un análisis gramatical del texto de todo el pasaje pone de relieve la incongruencia sintáctica del mismo, confirmando así que los vv. 4-6a(6b) constituyen efectivamente una interpolación. Los vv. 1b y 5 presentan a Dios que habla en primera persona, el v. 6b hace referencia a Dios en tercera persona, y el v. 7 vuelve de nuevo al discurso directo.

III. REELABORACIONES TEOLÓGICAS

En muchas ocasiones la exégesis de un pasaje supone toda una reelaboración teológica del mismo. Así, p. ej., la arenga de Dt 31,4-8 a ser valiente en la batalla aparece convertida en Jos 1,5-9 en una exhortación a obedecer la Torah, condición indispensable para lograr la victoria en la guerra santa.

La promesa incondicional hecha a David de que su dinastía será eterna (2 Sm 7,12-16) es citada en 1 Re 2,1-9, pero la promesa aparece aquí condicionada al cumplimiento de la Torah por parte de los descendientes de David.

Entre las múltiples formas de reelaboración teológica cabe destacar el tipo de *interpretación tipológica*, que tendrá gran desarrollo en el NT y en el cristianismo. La interpretación tipológica puede ser de carácter cósmico, histórico, geográfico, o estar basada en personajes bíblicos.

Entre las *tipologías de carácter cósmico* sobresale la que erige un acontecimiento cósmico en prototipo de un hecho histórico-salvífico. El autor designado como Tercer Isaías promete un mundo nuevo y paradisíaco, en el que reinará la paz, incluso entre los animales salvajes (Is 65,17-25).

Entre las *tipologías de carácter histórico* destaca la desarrollada en Jos 3-5. Por tres veces el término *ka'ăšer*, «al igual que...», expresa diversas correspondencias históricas: Josué es presentado como el nuevo Moisés; el paso del Jordán corresponde al paso del Mar Rojo; la entrada en Canaán sucede en los días de las fiestas de Pascua, en los que había tenido lugar también el éxodo de Egipto; la aparición a Josué corresponde a la teofanía de Yahvé a Moisés (Jos 3,7; 4,14 y 4,23).

La *tipología de carácter espacial* cuenta con ejemplos muy significativos. Según 2 Cr 3,1 Salomón construyó «el Templo de Yahvé en Jerusalén, *en el monte Moriah*», es decir, en el monte en el que Gn 22,2.14 sitúa el sacrificio de Isaac. Esta correspondencia no tiene la más mínima base histórica y geográfica, pero posee sin duda una gran fuerza evocadora. La visión del nuevo Templo en Ez 47,1-12 reúne diversas tipologías referidas al Edén, al árbol de la vida y al monte Sión.

Son también numerosas y significativas las *tipologías basadas en personajes bíblicos*. Noé aparece como el nuevo Adán en Gn 9,1-9. Josué es el nuevo Moisés libertador (Jos 1), como Elías es el nuevo Moisés, testigo de la nueva teofanía en el Horeb (1 Re 19).

IV. PROCEDIMIENTOS DE EXÉGESIS EN EL AT

Los dos procedimientos más usuales por los que se lleva a cabo la exégesis intrabíblica son la armonización de pasajes paralelos y la interpolación de palabras sueltas o de frases completas

1. *Armonización o interpretación mediante la asociación de pasajes paralelos.* El pasaje de Dt 15,12-18 interpreta el de Ex 21,2-6 a la luz de Lv 25,39-46. La norma de Ex 21, «cuando compres un esclavo hebreo (*'iḇrî*) servirá seis años, mas al séptimo saldrá libre gratuitamente», regulaba en principio las condiciones en las que un *hapiru* debía prestar sus servicios a un patrono israelita. El texto no se refería a un esclavo «hebreo» o israelita, como suele entenderse el término *hapiru* en las traducciones al uso, sino a un no-israelita. Una vez referida esta ley a un siervo hebreo o israelita, el texto de Ex parecía estar en contradicción con el de Lv 25,39-46, en el que se establece que un israelita empobrecido podía ponerse voluntariamente al servicio de otro

israelita, el cual debía tratarlo como a un jornalero y no como a un esclavo.

El texto de Dt 15,12 armoniza ambos textos, introduciendo en el de Ex elementos tomados del Lv: «Si tu hermano, hebreo o hebrea (israelita), se vende a ti (como se establece en Lv), y te sirve seis años, al séptimo lo dejarás ir libre de ti (como se establece en Ex); entonces, cuando lo dejes libre, no le dejarás ir con las manos vacías. Le cargarás liberalmente con presentes... No te sea duro dejarle libre, pues a razón del doble del jornal de un jornalero (conforme a la ley de Lv) te ha estado sirviendo seis años (conforme a la ley de Ex)».

Según 2 Sm 7,2, Natán prohíbe a David llevar a cabo su deseo de construir un templo a Yahvé. El libro de las Crónicas (1 Cr 17,1) quiere explicar tan sorprendente prohibición; la justifica por el hecho de que David era culpable de la muerte de Urías (2 Sm 11,14-17) y de los descendientes de Saúl (2 Sm 21,7-9). Esta explicación aparece incluso en boca del mismo David en dos ocasiones: en presencia de Salomón (1 Cr 22,8) y ante la asamblea de los jefes de Israel (1 Cr 28,3). El Cronista ha podido ser considerado, no sin cierta razón, como un midrasista, que reelabora y reinterpreta el texto de los libros históricos (J. M. Myers). Sin embargo, los libros de las Crónicas han de ser considerados más como una obra historiográfica con carácter propio que como un simple comentario o exégesis de sus propias fuentes.

2. *Interpretación mediante la interpolación de palabras o de frases completas.* El Sal 18,7 presenta un tipo de interpolación que se encuentra con frecuencia en los targumim y cuyo objetivo es evitar expresiones de carácter antropomórfico en las referencias a la divinidad (cf. p. 470). En el verso «Él escuchó mi voz desde su Templo y mi grito entró *ante él* en sus oídos», el término «ante él» (*lpnyw*) constituye una interpolación. Esta glosa rompe el paralelismo y el metro del verso; no está atestiguada además en el texto paralelo de 2 Sm 22,7. La glosa se propone aminorar el efecto antropomórfico de la referencia a los oídos de Dios.

En la propia Biblia se manifiesta ya la tendencia de la exégesis rabínica a desarrollar ideas y motivos del texto bíblico. Los pasajes paralelos de Ex 20,12 y Dt 5,16 añaden una promesa de recompensa a quienes cumplan el mandamiento de respetar a los padres; tendrán una vida larga: «para que sean muchos los días de tu vida». El texto de Dt añade además el inciso «y para que te vaya bien», de manera que los muchos años de quien cumpla este mandamiento serán además años felices. El texto de la versión de los LXX va más allá, añadiendo también esta glosa en el texto paralelo de Ex.

El salmo 1,3 describe la felicidad del hombre que aborrece la compañía de los pecadores y se deleita en la Torah del Señor: «Es como un árbol plantado junto a las corrientes de agua, que produce fruto a su tiempo, y cuyas hojas no se marchitan». Al final del verso aparecen

añadidas las palabras, «en todo lo que hace prospera». Esta glosa racionaliza lo expresado anteriormente mediante una imagen poética y rompe, por otra parte, el metro del poema.

BIBLIOGRAFÍA

DELCOR, M., «Les Sources du Deutéro-Zacharie et ses procédés d'emprunt», *RB* 59 (1952) 385-411.

DREYFUS, F., «L'actualisation à l'intérieur de la Bible», *RB* 83 (1976) 161-202.

DRIVER, G. R., «Glosses in the Hebrew Text of the Old Testament», *L'Ancien Testament et l'Orient,* Louvain 1957, 123-161.

FEUILLET, A., «Les Sources du Livre de Jonas», *RB* 54 (1947) 161-186.

FISHBANE, M., «Inner Biblical Exegesis: Types and Strategies of Interpretation in Ancient Israel», *Midrash and Literature,* eds. G. H. Hartman-S. Budick, New Haven-London 1986, 19-37.

FISHBANE, M., *Biblical Interpretation in Ancient Israel,* Oxford 1985.

GRECH, P., «Interprophetic Re-Interpretation and Old Testament Eschatology», *Augustinianum* 9 (1969) 235-265.

MEIER, G., «Kommentare aus dem Archiv der Tempelschule in Assur», *Archiv für Orientforschung* 12 (1937-39) 237-240.

MYERS, J. M., *II Chronicles,* Garden City NY, 1965, XX.

RENAUD, B., *Structure et attaches littéraires de Michée IV-V,* Paris 1964.

ROBERT, A., «Littéraires (genres)», *DBS* V (1957) 410-411.

SHINAN, A.-ZAKOVITCH, Y., «Midrash on Scripture and Midrash within Scripture», *Scripta Hierosolymitana* 31 (1987) 257-277.

WEINGREEN, J., *From Bible to Mishna. The Continuity of Tradition,* Oxford 1959.

2

INTERPRETACIÓN DEL ANTIGUO TESTAMENTO EN LA VERSIÓN GRIEGA DE LOS SETENTA

La versión de los LXX, como obra de traducción, es por ello mismo también una obra de interpretación. La simple traducción de los términos *tōhû wābōhû* (Gn 1,2, «yermo y vacío», Cantera-Iglesias, o «un caos informe», Alonso Schökel), por *aóratos kaì akataskeúastos,* «invisible y desorganizado», constituye toda una helenización de la referencia bíblica. En este sentido es todavía más significativa la traducción del nombre divino *'ehyeh 'ăšer 'ehyeh* (Ex 3,14) por *egṓ eimí ho ṓn,* «yo soy el existente» (cf. p. 337).

La versión de los LXX constituye toda una *obra de exégesis judía.* En este sentido resulta comparable a un targum (cf. p. 467). Este aspecto, puesto de relieve por Fränkel, Prijs, Seeligman, Gehman, Gooding, Le Déaut, etc., se manifiesta más en unos libros que en otros. Está más acentuado en el texto de las recensiones posteriores que en el de la propia traducción original. Se pone de manifiesto en el uso de los principios de la hermenéutica judía, la tendencia al pleonasmo, la explicación por asociación con otros pasajes, la explicitación de nombres y lugares, la eliminación de antropomorfismos y antropopatismos en las referencias a Dios, etc. Así, p.ej., la expresión de Ex 24,10, «vieron *al Dios* », es traducida en griego por «vieron *el lugar donde estuvo el Dios* de Israel»; la expresión de Is 38,11, «No veré más *a Yahvé* en la tierra de los vivientes», se convierte en el texto griego en «No veré más *la salvación de Yahvé...*».

Se ha de tener en cuenta, sin embargo, que la presencia de estos caracteres targúmicos en la versión de los LXX es mucho más sobria que en las propias versiones targúmicas. Cabe cuestionar incluso, como han hecho Orlinsky y Wittstruck, la supuesta tendencia de LXX a eliminar los antropomorfismos del texto, tendencia que C.T. Fritsch ha tratado de poner de relieve. En Dt 32,10, hablando de las relaciones entre Yahvé y su pueblo, el texto hebreo ofrece la expresión: «como la niña de *sus* ojos»; la versión griega omite el pronombre «sus»: «...como la niña de un ojo» (*hōs kórē ophthalmoû*). No se ha de ver aquí, como

pretende Fritsch, una tendencia teológica antiantropomórfica, pues justamente una de las características de estilo de la versión del Dt es la omisión de los pronombres posesivos.

Las *tendencias teológicas* de la versión griega aparecen con mayor claridad *en versiones más libres* como la de Is o de Prov, que más parecen un midrás judío helenístico que no una verdadera traducción al griego a partir de un original hebreo. Un ejemplo típico es la traducción de Prov 24,28, «No seas testigo contra tu prójimo sin motivo», en los términos: «No seas un falso testigo» (*pseudés mártys*). No cabe suponer que el griego traducía el término hebreo *ḥamas* en lugar de TM *ḥinnam* («sin motivo»), como sigue proponiendo la BHS (Orlinsky). El traductor no ha hecho más que interpretar el término *ḥinnam* en el sentido de «falso», al igual que se hace en el *Midrás Rabbah* (Dt 3,12). La traducción del libro de Prov ofrece numerosos ejemplos de interpolación de glosas. LXX antepone al texto de 1,7 una cita tomada de Sal 111,10: «El principio de la sabiduría es el temor de Yahvé. Gozan de sano juicio quienes lo ejercitan». La frase inicial de los dos textos es similar, lo que facilita la asociación de los dos pasajes.

La comparación de la versión de los LXX con otras fuentes de la literatura judía helenística y rabínica puede ofrecer el necesario control a la hora de determinar las posibles interpretaciones de carácter teológico que el traductor pueda haber introducido en su texto. En Jr 31,8 (LXX 38,8) se dice: «He aquí que yo los traigo de la tierra del Norte..., entre ellos [están] *el ciego y el cojo*» (*bām ʿiwwēr ûpisséaḥ*). La versión griega traduce: «He aquí que yo los traigo del Norte..., *en una fiesta de Pascua*». La diferencia puede deberse a una diferente lectura, posiblemente errónea, del texto hebreo: *bĕmôʿēḏ pesaḥ* (diferente división de palabras y confusión de las letras *d* y *r*). Esta traducción refleja la creencia de que la llegada del Mesías se había de producir «en una fiesta de Pascua», creencia expresada también en el targum palestino (Ex 12,42) y común entre los judíos por la época en que vivió Jerónimo.

Es preciso advertir que no toda desviación del texto hebreo ha de ser tomada como indicio de una interpretación por parte del traductor ni tampoco como reflejo de un original hebreo (*Vorlage*) diferente. Es preciso estudiar caso por caso, analizando al mismo tiempo los textos paralelos y las técnicas de traducción utilizadas.

Antes de calificar como «midrásica» la versión de un libro o de un pasaje de la versión griega, es preciso tratar de establecer si se trata de una interpretación midrásica hecha por el traductor o de una interpretación tradicional o todavía en gestación, que el traductor no hace más que reflejar.

El midrás propiamente dicho supone la existencia de un texto bíblico ya establecido y «canonizado». Ante la variedad de las formas de interpretación del texto bíblico (midrás, *pēšer*, profecía actualizada, reescritura de narraciones o de leyes bíblicas, etc.), sería de desear que el término «midrás» fuera reservado para el midrás rabínico y que se

dejara de englobar los diferentes géneros de la interpretación bíblica bajo la denominación de «midrás», que de este modo resulta demasiado genérica y deja de tener contornos definidos.

La versión de los LXX, utilizada por los autores del NT, tiene un influjo decisivo en la exégesis que éstos hicieron del AT. Así, p. ej., como «prueba escriturística» de la encarnación de Cristo, Heb 10,5 utiliza la expresión de Sal 40,7, «oídos me has abierto»; el autor de la Carta a los Hebreos no hubiera podido apoyarse en el TM, pues éste dice: «me has dado oído abierto». La mayoría de las citas del AT contenidas en el NT reproducen el texto de LXX bajo una forma textual u otra. En ocasiones la cita difiere de TM: tal es el caso de Hch 14,17 que cita Am 9,12, donde LXX lee *ʾādām*, «hombre», frente a TM *ʾĕdôm*, «Edom». En otras la cita del NT concuerda con alguna de las versiones griegas, en particular con el texto de Teodoción, o difiere, por el contrario, de todas las formas textuales que nos son conocidas (cf. p. 531).

La versión de los LXX tuvo enorme influjo en la formulación de la fe cristiana y en la lengua y literatura de los Padres (Harl), aspecto éste olvidado generalmente por los estudiosos de la Biblia.

Los «mesianismos» son la piedra de toque de la interpretación que el NT hace de la versión griega. Los mesianismos presentes en LXX parecen ser menos frecuentes de lo que se dio en suponer en épocas anteriores (Lust); las corrientes mesiánicas encontraban un eco menor en el judaísmo de la diáspora que en el de la metrópoli palestina. Sin embargo, los autores del NT y los escritores cristianos no dejaron de encontrar ecos mesiánicos en numerosas formulaciones de LXX, dando lugar incluso a la formación de listas de *Testimonia*.

BIBLIOGRAFÍA (cf. p. 338)

GARD, D. H., *The Exegetical Method of the Greek Translator of the Book of Job*, Philadelphia 1952.
GERLEMAN, G., *Studies in the Septuagint, I. The Book of Job*, Lund 1946.
GOODING, D. W., *Relics of Ancient Exegesis*, Cambridge 1976.
HEATER, H. (Jr.), *A Septuagint Translation Technique in the Book of Job*, Washington 1982.
LE DÉAUT, R., «La Septante, un targum?», *Études sur le judaïsme hellénistique*, eds. R. Kuntamann-J. Schlosser, Paris 1984, 147-196.
LUST, J., «Messianism and Septuagint», *Congress Volume. Salamanca 1983*, ed. J. A. Emerton, Leiden 1985, 192-207.
LUST, J., «Messianism and the Greek Version of Jeremiah», *VII Congress of the IOSCS. Leuven 1989*, ed C. Cox, Atlanta GA 1991, 87-122.
ORLINSKY, H. M., «Studies in the Septuagint of Job», *HUCA* 28 (1957) 53-74, 29 (1958) 229-271, 30 (1959) 153-167, 32 (1961) 239-268, 33 (1962) 119-151, 35 (1964) 57-88, 36 (1965) 37-47.
SCHREINER, J., «Hermeneutische Leitlinien in der Septuaginta», *Die hermeneu-*

tische Frage in der Theologie, eds. O. Loretz-W. Strolz, Freiburg 1968, 361-393.
SEELIGMANN, I., *The Septuagint Version of Isaiah,* Leiden 1948.
WITTSTRUCK, T., «The So-Called Anti-Anthropomorphisms in the Greek Text of Deuteronomy», *CBQ* 38 (1976) 29-34.
WITTSTRUCK, T., *The Greek Translators of Deuteronomy,* Yale 1972.

3

INTERPRETACION DEL ANTIGUO TESTAMENTO EN LAS VERSIONES ARAMEAS O TARGUMIM

El targum se encuentra en la frontera entre dos géneros, la traducción y el comentario. En ello se diferencia del midrás. Se puede decir que el targum evoluciona hacia el midrás, el cual considera ya la Biblia como un todo global y no está ligado a la traducción seguida del texto bíblico. Los targumim son los primeros eslabones en la cadena que une la interpretación contenida en la Escritura misma con las diversas formas de interpretación judía de la Escritura. El targum y, en particular, el targum Onqelos pretende interpretar el sentido más que traducir las palabras del texto.

La versión targúmica es un juego de traducción e interpretación, que puede realizarse de dos maneras: insertando la paráfrasis en una traducción literal o convirtiendo la propia traducción en una verdadera paráfrasis. En el primer caso es fácil distinguir la paráfrasis de la traducción; en el segundo ambas aparecen imbricadas la una en la otra sin que sea posible separar el texto de la traducción y el de la paráfrasis. Ejemplos de uno y otro procedimiento darán mejor idea del juego de traducción e interpretación que constituyen las versiones targúmicas.

I. TRADUCCIÓN Y PARÁFRASIS

Conforme a Gn 2,15 el hombre se dedicaba en el Edén al cultivo del jardín paradisíaco: «Tomó Yahvé Dios al hombre y lo colocó en el parque de Edén, para que lo cultivara y guardara». El targum *Neophyti* añade un par de palabras que convierten a Adán en un sabio estudioso de la Torah: «...para que trabajara *en la Torah* y guardara *sus mandamientos*».

El targumista introduce la referencia a la Torah en otros momentos significativos. El texto bíblico no fija un término temporal a la enemistad entre la serpiente y la mujer: «Enemistad pondré entre ti y la mujer, y entre tu prole y su prole; ésta te atacará a la cabeza, mientras tú tra-

tarás de atacarle el calcañar». Según el targum *Neophyti,* el pueblo vence a la serpiente hasta la victoria final, en el momento en el que estudia y pone en práctica la Torah:

> «*Enemistad pondré entre ti y la mujer y entre tu prole y su prole* y ocurrirá que cuando los hijos de ella guarden la Torah y pongan por obra los mandamientos, apuntarán a ti y te quebrantarán la cabeza y te matarán; pero cuando abandonen los mandamientos de la Torah, tu apuntarás (a él) y le herirás a él en su talón y le harás enfermar; sólo que el hijo de ella tendrá cura y tú, serpiente, no tendrás remedio, pues ellos estarán prontos a hacer paces en el futuro, en el día del Rey Mesías».

Un ejemplo típico y muy socorrido de traducción seguida de una amplia paráfrasis se encuentra en la versión de Gn 4,8 conforme al targum Pseudo-Jonatán:

> «*Y dijo Caín a su hermano Abel*: "Ven, salgamos ambos al campo". *Y sucedió que, cuando salieron* ambos *al campo,* tomó la palabra Caín y dijo a Abel: "Yo veo que el mundo ha sido creado con amor, pero no es conducido según el fruto de las obras buenas, pues hay acepción de personas en el juicio. ¿Por qué ha sido recibida tu ofrenda con agrado y mi ofrenda no ha sido recibida con agrado?". Tomó la palabra Abel y dijo a Caín: "El mundo ha sido creado con amor y es conducido de acuerdo con el fruto de las obras buenas y no hay acepción de personas en el juicio. Porque los frutos de mis obras fueron mejores que los tuyos y anteriores, mi ofrenda ha sido aceptada con agrado". Contestó Caín y dijo a Abel: "No hay juicio ni juez y no existe otro mundo, no hay concesión de buena paga para los justos ni existe castigo para los malos". Contestó Abel y dijo a Caín: "Hay juicio y hay juez y existe otro mundo; hay concesión de buena paga para los justos y existe castigo para los malos". Y con motivo de estas palabras estuvieron disputando *en el campo. Y se levantó Caín contra su hermano Abel* y hundió una piedra en su frente y *le mató*».

El traductor introduce todo un desarrollo teológico, que convierte a Abel en la figura del protomártir y a Caín en el prototipo del apóstata perseguidor de los justos. Es muy posible que la frase «Ven, salgamos ambos al campo», no sea una inserción «targúmica», sino lectura de un texto hebreo antiguo. Esta lectura, perdida en el texto masorético, ha sido conservada en numerosos manuscritos hebreos medievales y en el Pentateuco samaritano, y aparece reflejada también en el texto de la versión de los LXX y en las versiones Pešiṭta y Vulgata.

II. TRADUCCIÓN PARAFRÁSTICA

El targum Onqelos, dentro de la mayor fidelidad al texto hebreo y la mayor brevedad posibles, intenta dar explicación de las dificultades doctrinales y legales del texto. La versión de Ex 23,19, «no comerás

carne con leche», es un lacónico resumen de todo un proceso exegético, por el cual se pasó de la prohibicón de usar leche para cocer carne a la prohibición de toda mezcla de productos cárnicos y productos lácteos. Esta prohibición constituye uno de los principios básicos de la dietética rabínica. Igualmente, la frase de Gn 4,24, «pues Caín será vengado siete veces, y Lamec setenta y siete», aparece traducida en Onqelos en los siguientes términos: «Si siete generaciones fueron suspendidas para Caín, ¿no lo serán setenta y siete para Lamec, su hijo?». No se puede expresar en menos palabras la doctrina según la cual Dios no castiga sin ofrecer antes una oportunidad de arrepentimiento; durante un cierto tiempo la sentencia queda suspendida.

Toda exégesis bíblica y, en particular, la targúmica se propone explicar las dificultades de carácter filológico, estilístico o temático del texto bíblico, armonizar las posibles contradicciones entre diversos pasajes, señalar el cumplimiento de las profecías bíblicas, etc. El traductor e intérprete (*meturgeman*) se sirve para ello de principios de interpretación ya establecidos y de técnicas de traducción ya establecidas.

1. *Explicación de términos difíciles.* La explicación de términos difíciles constituye siempre un reto para todo traductor e intérprete. El significado original en acádico del término «Babel», «puerta de la divinidad», resultaba ya completamente desconocido para los autores bíblicos, que lo explicaban recurriendo a un verbo hebreo de sonido vagamente semejante: «Por ello se la denominó Babel, porque *allí* confundió (*bālal*) Yahvé el habla de toda la tierra» (Gn 11,9). Onqelos desarrolló este juego de palabras, escogiendo un término arameo todavía más expresivo, *balbēl.* Los targumim palestinos optaron por un término arameo más común, que desarrolla la idea de la mezcla de lenguas (*'arbēḇ*, «mezclar»), pero hace desaparecer el juego de palabras de las interpretaciones anteriores.

Una técnica utilizada para la interpretación de términos difíciles es la conocida como *noṭariqon* (cf. p. 514). Consiste en dividir una palabra en sus componentes y en dar a cada uno de éstos una interpretación específica. Así, p. ej., los targumim palestinos deviden en Gn 41,43 el término de origen egipcio *'aḇrēḵ*, cuyo significado probable es «rendir homenaje», en dos palabras diferentes, *'āḇ* («padre») y *rēḵ* («tierno»), dando por resultado la traducción e interpretación siguiente: «...padre del rey, que es grande en sabiduría, aunque tierno en años».

2. *Doble versión.* Una misma palabra o frase es traducida por dos palabras o frases yuxtapuestas, que pueden ser sinónimas o incluso antitéticas. En Gn 18,3 el término «favor», *ḥēn,* aparece traducido en la versión de *Neophyti* mediante un duplicado de términos de uso muy frecuente, «gracia y favor». En Gn 4,13 el término *(min)nĕśô'* encuentra una doble correspondencia en el targum Pseudo-Jonatán, «tolerar» y «perdonar».

3. *Traducción de antropomorfismos.* Los targumim no ofrecen una traducción sistemática y regular de los términos antropomórficos. La tendencia a la eliminación de los antropomorfismos se manifiesta en cambios como el ya señalado de la expresión «hijos de Dios» (Gn 6,2) por «hijos de los jueces» o «hijos de los notables». El texto de Gn 11,5, «Yahvé bajó para *ver* la ciudad y la torre», aparece traducido en *Neophyti* del siguiente modo: «Y se manifestó la gloria de la *Šĕḵînâ* de Yahvé para ver la ciudad y la torre que construían los hijos de los hombres». Igualmente la expresión de Ex 3,20, «Yo extenderé *mi mano* y heriré a los egipcios», es traducida en el mismo *Neophyti*: «Y enviaré la plaga de mis castigos que dará muerte a los egipcios».

El *Tetragrámmaton* aparece sustituido por la expresión *Šĕḵînâ* («Gloria») en contextos que hacen referencia a una teofanía o por el término Memra («Palabra») en contextos relativos a oráculos y comunicaciones de la divinidad (D. Muñoz). Para evitar la referencia antropomórfica a Dios se utilizan también otros términos como *Yĕqār* («Gloria») o circunlocuciones como *qĕdam-/min qĕdam-,* «delante de» o la llamada pasiva divina. De todos estos procedimientos en la literatura rabínica sólo se utiliza el término *Šĕḵînâ.* Tal vez el hecho de que los esenios y más tarde los cristianos hicieran uso de los demás términos determinó que los rabinos dejaran de utilizarlos.

4. *Actualización.* Al igual que los artistas del Medievo representaban los personajes y las escenas bíblicas con vestimentas, armaduras y motivos arquitectónicos de la propia época medieval, los targumistas actualizaban las referencias que el texto bíblico hace a lugares, pueblos e instituciones de épocas pasadas. El targum palestino actualiza las referencias geográficas del «mapa de las naciones» (Gn 10); tras la frase, «los hijos de Jafet eran Gomer, Magog, Maday, Yawán, Tubal, Mések y Tirás», el targum añade: «y los nombres de sus provincias eran: Frigia, Germania, Media, Macedonia, Bitinia, Asia y Tracia» (cf. p. 343). Igual procedimiento sigue la versión griega de los LXX en Is 9,11 cuando sustituye la referencia del texto hebreo a los arameos y filisteos por la referencia a sirios y griegos.

5. *Traducción por asociación. Neophyti* traduce Ex 16,31, «y su sabor como de hojuela hecha con miel», por asociación con Nm 11,8: «su sabor era semejante al de un bollo de aceite».

6. *Armonización.* Los relatos del Génesis presentan a Caín como «cultivador del suelo» (Gn 4,2) y a Noé como «hombre del suelo». El targum Pseudo-Jonatán armoniza las dos lecturas, traduciendo en ambos casos: «hombre cultivador del suelo».

7. *Sentido diferente u opuesto.* La versión targúmica puede dar a un pasaje un sentido diferente e incluso opuesto al sentido obvio del

texto. El procedimiento para lograr este cambio de sentido puede ser el de añadir u omitir una negación o introducir una interrogación, que implique una respuesta negativa. Las diferentes versiones targúmicas de Gn 4,14, «He aquí que tú me arrojas hoy de la superficie de este suelo y de tu presencia habré de esconderme», intentan obviar toda posible interpretación que suponga poner en duda la omnisciencia divina. La traducción de *Neophyti* es: «He aquí que me arrojas hoy de sobre la faz de la tierra, pero no me puedo esconder de delante de ti. Será Caín un desterrado y un vagabundo en la tierra, y ocurrirá que cualquiera que le encuentre le matará». La versión de Pseudo-Jonatán es la siguiente: «He aquí que me arrojas de sobre la faz de la tierra y ¿es posible que me esconda de delante de ti? Y si soy errante y exiliado en la tierra, cualquier inocente que me encuentre me matará».

8. *Interpretación simbólica.* Un símbolo puede ser sustituido por el objeto simbolizado. Tal es el caso de la sustitución del término «semilla» por el de «hijos» o del término «león» por el de «rey». El targum Onqelos convierte la referencia de Os 1,2 a una mujer prostituta en la referencia a «una profecía sobre los habitantes de la ciudad extraviada que continúan pecando...».

BIBLIOGRAFÍA (cf. p. 349)

BACHER, W., *Die exegetische Terminologie der Jüdischen Traditionsliteratur,* 2 vols. Leipzig 1899 y 1905.
BLOCH, R., «Midrash», *DBS* V (1975) 1263-1281.
DEL AGUA PÉREZ, A., *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento,* Valencia 1985.
DÍEZ MACHO, A., «Derás y exégesis del Nuevo Testamento», *Sef* 35 (1975) 37-89.
HEINEMANN, I., *Darke ha-aggadah,* Jerusalem 1970 (en hebreo).
KLEIN, M. L., *Anthropomorphisms and Anthropopathisms in the Targumim of the Pentateuch,* Jerusalem 1982 (en hebreo).
LE DEAUT, R., *Targum du Pentateuque,* 5 vols., Paris 1978-1981.
MCNAMARA, M., *Targum and Testament. Aramaic Paraphrases of the Hebrew Bible: A Light on the New Testament,* Grand Rapids, Michigan, 1972.
MCNAMARA, M., *The New Testament and the Palestinian Targums to the Pentateuch,* Roma 1978.
MUÑOZ LEÓN, D., *Dios Palabra: Memra en los Targumim del Pentateuco,* Granada 1974.
MUÑOZ LEÓN, D., *Gloria de la Shekina en los Targumim del Pentateuco,* Madrid 1977.
MUÑOZ LEÓN, D., *Derás. Los caminos y sentidos de la Palabra divina en la escritura,* Madrid 1988.
PÉREZ FERNÁNDEZ, M., *Tradiciones mesiánicas en el targum palestinense. Estudios exegéticos,* Jerusalén-Valencia 1981.
RODRÍGUEZ CARMONA, A., «El vocabulario neotestamentario de Resurrección a

la luz del Targum y literatura intertestamentaria», *EstBib* 38 (1979-1980) 97-119.
TAL, A., «L'exégèse samaritain à travers les manuscrits du targoum», *Études samaritaines. Pentateuque et Targum. Exégèse et philologie, Chroniques*, eds. J. P. Tothschield-G. D. Sixdenier, Louvain-Paris 1988, 139-148.

4

INTERPRETACIÓN DEL ANTIGUO TESTAMENTO EN LA LITERATURA APÓCRIFA. CARÁCTER EXEGÉTICO DE LA LITERATURA APOCALÍPTICA

El hecho de que un libro no forme parte del canon no significa que en su momento histórico no pudiera gozar de una importancia comparable o incluso superior a la de algunos libros canónicos. La importancia de la literatura apócrifa y, en general, de la llamada literatura intertestamentaria, radica en el hecho de que todo este cuerpo de literatura constituía el *cauce obligado de aproximación a las fuentes bíblicas.* Las antiguas Escrituras eran contempladas y leídas a través del mundo de ideas reflejado en aquella literatura. Las interpretaciones recogidas en los libros apócrifos se sobreponen en muchas ocasiones al sentido original y obvio (*pěšāṭ*) de los textos canónicos. Ello es particularmente significativo en el caso de la utilización de los textos del AT en el NT. En el pasaje de Rom 5,12, «como a través de un hombre entró el pecado en el mundo y a través del pecado la muerte...», Pablo no hace referencia directa al relato de Gn 2-3, sino pasando por el tamiz de las tradiciones recogidas en el libro de la Sabiduría: «pero por envidia del diablo se introdujo la muerte en el mundo» (Sab 2,24). El libro del Génesis contiene el texto canónico, pero el libro de la Sabiduría aporta la interpretación del texto, a la que Pablo da un nuevo valor canónico desde el momento en que entra a formar parte de un texto del NT.

En el capítulo sobre desarrollos de la literatura canónica al margen del propio canon, se hizo referencia a los diversos escritos apócrifos, que constituyen verdaderas *«reescrituras» de los textos bíblicos* o contienen desarrollos exegéticos de los mismos (cf. lo dicho en pp. 200-211). El libro de *Jubileos* es un desarrollo exegético de Gn 1,1-Ex 12,50, el *Martirio y Ascensión de Isaías* lo es de 1-2 Re (especialmente de 2 Re 21,16), *José y Asenet* de Gn 37-50, la *Vida de Adán y Eva* de Gn 1-6, las *Antigüedades bíblicas (Pseudo-Filón)* de Gn-2 Sm, las *Vidas de los Profetas* de Re-Cr y Profetas, la *Escalera de Jacob* de Gn 28, *4 Baruc* de Jr-2 Re-2 Cr-Esd-Neh, *Jannes y Jambres* de Ex 7-8, la *Historia de los Recabitas* de Jr 35 y *Eldad y Modad* de Nm 11,26-29. Igualmente el Sal 151A (11QPs[a] 151) se inspira en 1 Sm 16,1-11; 17,14 y en 2 Sm 7,8.

El Sal 151B (11QPs[a] 151) se inspira en 1 Sm 17,8-25. La *Oración de Manasés* ofrece el texto supuesto de la oración aludida en 2 Cr 33,11-13. 4 *Esdras* (3,1-2) aprovecha el marco de la historia sobre la destrucción de Jerusalén por los babilonios para hacer referencia a la destrucción de la ciudad por los romanos. Lo mismo sucede en 2 *Baruc* 6,1-2. 1 *Enoc* 1-36 es un desarrollo exegético de Gn 6,1-4. 2 *Enoc* 71-72 describe el nacimiento milagroso de Melquisedec. Estos capítulos, al igual que *11QMelquisedec,* son un desarrollo de Gn 14,17-24 y se asemejan a los midrašim más antiguos.

El AT es siempre la fuente de inspiración del autor y brinda a la vez el marco de desarrollo de la nueva obra. Los desarrollos exegéticos pueden estar basados sobre tradiciones orales o escritas, diferentes de los textos bíblicos.

Las últimas décadas han conocido el florecimiento de un tipo de estudio consistente en seguir *la historia de la tradición e interpretación relativa a un pasaje, una figura, acontecimiento o institución del AT,* tal como aparece desarrollada en la literatura postbíblica. Así, p. ej., el relato de Gn 12,10-20 sobre Abrahán, Sara y el faraón aparece desarrollado en *Jubileos* 13,10-15, en el *Génesis apócrifo* 20,21-34, en la obra de Filón *De Abrahamo* 19 (Loeb 6,49-53), y en las obras de Josefo *La guerra judía* 5,379-382 (Loeb 3,319) y *Antigüedades judías* 1,8,1 (Loeb 4,81-83).

Los ejemplos que se pueden aducir son incontables. Basten los siguientes:

— Moisés en Madián (Ex 2,15-25): targum *Yĕrûšalmî* I; Filón, *De Vita Mosis,* 1,10-11 (Loeb 6,303-307); Josefo, *Antigüedades judías* 2,11,1-2 (Loeb 4,277-279).

— Moisés e Israel en el Mar Rojo (Ex 14,21-31): *Antigüedades bíblicas* 10,2-6; *Jubileos* 48,12-14; Filón, *De Vita Mosis* 1,32 (Loeb 6,367-369) y 2,45-46 (6,573-577); Josefo, *Antigüedades judías* 2,16,1-3 (Loeb, 4,311-315).

— Intercesión de Moisés en el Sinaí (Ex 32,1-14): targum *Yĕrûšalmî* I; Filón, *De Vita Mosis* 2,31 (Loeb 6,527-531); Josefo, *Antigüedades judías* 3,5,7-8 (Loeb 4,361-365).

— Eliseo y la viuda de Sarepta (1 Re 17,8-16): Josefo, *Antigüedades judías* 8,13,2 (Loeb 5,745-747).

Entre las figuras o instituciones bíblicas estudiadas bajo la perspectiva antes señalada figuran, p. ej., las de Noé (Chopineau, Fink, Lewis), Abrahán (Lambrecht), Isaac (Yassif, Lerch), Melquisedec (Gianotto), José (Kugel), Moisés (Gager, Meeks), la Nube (Luzárraga), los diez mandamientos (Segal), Elías (Willems), Jeremías (Wolf), Tobías (Gamberoni), etc.

Las clasificaciones llevadas a cabo en función del estatuto teológico (textos canónicos, apócrifos, patrísticos o rabínicos) no son adecuadas a la hora de hacer un estudio de historia literaria. Lo importante es reconocer cómo una figura, un motivo, o un tema bíblico da origen a innumerables desarrollos intertextuales en todo género de escritos. El estudio del desarrollo de los motivos midrásicos constituye un ejercicio de *reverse-engineering* (Kugel). Los motivos exegéticos arrancan por lo general de un término o pasaje que ofrece una cierta dificultad; sólo más tarde el desarrollo midrásico alcanza a varios versículos, a menudo tomados de contextos muy diferentes. Los motivos exegéticos emigran de unos contextos a otros, se combinan entre sí e influyen unos en otros. Los primeros desarrollos exegéticos arrancan de problemas más bien simples y obvios del texto bíblico; los desarrollos posteriores se concentran ya en cuestiones más intrincadas y rebuscadas. En consecuencia, se puede dar por seguro que en muchos de los casos, en los que el texto bíblico presenta una dificultad llamativa a primera vista, existía ya desde muy pronto un desarrollo exegético sobre tal pasaje (Gn 49,24 *rō'eh 'eḇen yiśrā'ēl*). La exégesis rabínica más tardía tiende a establecer conexiones entre textos muy dispares y distantes, lo que refleja el estatuto canónico de los textos bíblicos y la consiguiente descontextualización de los mismos (cf. p. 445). Antes del s. I d.C. existía ya todo un cuerpo de explicaciones midrásicas sobre problemas del texto bíblico, transmitidas por vía oral en la lectura litúrgica, la traducción y el comentario de la Escritura.

Centramos seguidamente la atención en la perspectiva apocalíptica, bajo la cual muchas de las obras de la literatura apócrifa enfocan la interpretación de los libros del AT. El estudio de la *literatura apocalíptica* ha discurrido en general siguiendo intereses muy diferentes al representado por el *carácter exegético* de este género de literatura, que constituye en gran medida una relectura, según pautas e ideas apocalípticas, de la literatura bíblica precedente (Collins). La corriente representada desde principios de siglo por R.H. Charles ha estudiado la historia literaria de los textos apocalípticos, desde sus fuentes y hasta las interpolaciones más recientes, con el propósito de encontrar en ellos referencias a la historia y a las doctrinas teológicas, judías o cristianas, de las diferentes épocas. Esta corriente de estudio opera, por lo general, con una idea peyorativa hacia todo lo relacionado con la apocalíptica y pierde de vista los elementos mitológicos y cosmológicos característicos de los apocalipsis (Rowley, Russell). Por el contrario, la línea de estudio representada por H. Gunkel ha tratado de recuperar el material tradicional, especialmente mitológico, contenido en los apocalipsis, prestando también mayor atención al carácter simbólico y alusivo de la imaginería apocalíptica (Cross) y reconociendo el peso de la tradición oral, frente a la atención unilateral de la corriente anterior hacia las reelaboraciones escritas de los textos.

El carácter exegético de la literatura apocalíptica queda un tanto oscurecido por la presencia de estos elementos míticos, tan ajenos aparentemente a la tradición bíblica. La apocalíptica recibe influjos de la mítica oriental e influjos de la tradición bíblica. Tal vez por ello este gé-

nero de literatura se mueve en la frontera del canon y no logró situar dentro del canon más que un solo libro de carácter apocalíptico, el de Daniel, no sin haber realizado previamente en el mismo ciertos cambios significativos (cf. pp. 187 y 423).

I. LA APOCALÍPTICA JUDÍA ANTIGUA

Los influjos de la tradición bíblica provienen de las visiones de Zacarías (caps. 1-6), del Apocalipsis de Is 24-27, de Jl, y de Ez 38-39. Además de esta línea de tradición que se remonta a los profetas bíblicos y centra su interés en el plan de Dios sobre la historia, el apocalipticismo bebe también en otras fuentes bíblicas, como es el culto oficial del Templo-Palacio de Jerusalén, que suministra a la apocalíptica símbolos e imágenes (Mowinckel, Cross) y la tradición sapiencial, que le transmite sin resolver la cuestión del determinismo histórico y de la responsabilidad humana (Hölscher, Von Rad).

Los prototipos mesopotámicos son fácilmente reconocibles en la figura de Enoc. Al igual que Enmeduranki, séptimo rey anterior al diluvio según algunas listas mesopotámicas, Enoc es el séptimo patriarca anterior al diluvio (Gn 5,21-24). Alcanza la edad de 365 años, en clara referencia al año solar de 365 días; también Enmeduranki estaba asociado al dios solar Shamash. El motivo de la traslación de Enoc a los cielos, sin pasar por la muerte, sigue el modelo del héroe de los relatos de origen mesopotámico sobre un diluvio universal, Utnapishtim (ANET 95). La función de Enoc como revelador de misterios es paralela también a la de Enmeduranki, el rey sumerio admitido a la asamblea divina, donde se le muestran los misterios, entre los cuales se cuentan las tablas celestiales y las técnicas de adivinación. Enoc revela «lo que se me mostró en visión celestial y supe de palabra de los santos ángeles, y comprendí por las tablas celestiales» (*Apocalipsis de las Semanas, 1 Enoc* 93,2). Enmeduranki era considerado también el fundador de los *barū*, el gremio de los adivinos, a los que había revelado los métodos de adivinación.

Sin embargo, el mundo mesopotámico de la adivinación ejerció un influjo más bien limitado sobre el libro de *1 Enoc.* Enoc no utiliza las técnicas de los adivinos (*barū*), como la observación de las entrañas o del aceite que reposa sobre el agua. El único medio de revelación del que se sirve Enoc es el sueño, pero éste no era precisamente un procedimiento característico de los adivinos mesopotámicos y tiene, por el contrario, claros antecedentes en la tradición bíblica, en los relatos de Jacob y de José por ejemplo. Igualmente la astrología pudo haber generado en el autor de las tradiciones enóquicas el interés por el mundo de los astros; sin embargo, el autor de *1 Enoc* no acude a la astrología para la adivinación del futuro. Por otra parte, la capacidad de predecir el futuro constituía un criterio de veracidad del profeta bíblico. El profeta no es, sin embargo, un adivino. Polemiza con los adivinos y se muestra superior a ellos, pues cuenta con la ayuda de Yahvé (cf. los pasajes del Segundo Isaías en Is 44,25-26 y 47,13).

También las leyendas de corte contenidas en Dn 1-6 tienen su origen en Babilonia. Daniel es educado como un sabio en la corte babilónica (Dn 2) y, gracias al poder de Yahvé, supera a los sabios babilónicos en la interpretación de sueños y de escrituras misteriosas.

Las leyendas de Daniel y las tradiciones de Enoc, ambas de origen babilónico, se refieren a un componente básico del apocalipticismo: la revelación de misterios (*rāz*). Daniel recibe la revelación a través de la interpretación de sueños; la atención de Daniel se centra en la historia de los sucesivos imperios (apocalipsis histórico). Enoc recibe la revelación mediante una ascensión a los cielos y su interés se dirige más a la cosmología, la astronomía y el calendario solar (apocalipsis cósmico).

La característica más sobresaliente de estos escritos es el desarrollo de la espera escatológica, siguiendo en ello una línea de tradición que arranca de los profetas bíblicos. Es preciso recordar, sin embargo, que los escritos de los grupos apocalípticos mostraban también un marcado interés por cuestiones legales o haláquicas. Según el *Rollo del Templo* y la llamada *Carta haláquica*, conocida también como *Miqṣat ma'ăśē tōrâ,* los puntos de discordia entre el grupo de Qumrán y la corriente esenia mayoritaria, de la que aquel grupo se desgajó, se refieren a cuestiones sobre el calendario (CD 3,14-15; 6,18-19), de interés primordial en los desarrollos apocalípticos (*Jubileos*), y la consiguiente ordenación de las fiestas, así como a las prescripciones y normas de pureza relativas al Templo y a normas sobre diezmos, impureza y matrimonio. El mundo esenio y el grupo de Qumrán en particular se mueven entre el mundo de la intepretación haláquica y el de la revelación apocalíptica.

La formación y desarrollo de las tradiciones haggádicas en el judaísmo rabínico siguió más tarde el mismo camino que la literatura pseudoepígrafa y la misma literatura bíblica. Este camino consistía en la adaptación de viejas representaciones míticas de las religiones del antiguo Oriente o en la interpretación y desarrollo literario de los textos bíblicos. La interpretación rabínica de Gn 4,26 relaciona el comienzo del culto idolátrico con la persona y la generación de Enoc (*Génesis Rabbah* 23,6). Esta interpretación conserva tal vez restos de una vieja tradición mítica, independiente de la relativa al castigo del diluvio, que versaba sobre el influjo de elementos celestiales en las generaciones de los humanos. Los rabinos adaptaron esta tradición al caso de la generación de Enoc. Esta tradición no aparece atestiguada en las fuentes más antiguas, por lo que parece ser producto de la exégesis rabínica.

Es preciso observar que el retorno a los temas y motivos mitológicos, que se manifiesta en la literatura apocalíptica, se verifica también en la literatura sapiencial y, más tarde, en la literatura gnóstica. Los sabios y los gnósticos interpretaban alegóricamente la antigua mitología homérica o mesopotámica. Adán era presentado como el Primer Hom-

bre y los patriarcas como reyes o sabios, en términos de la psicología y de la ética helenísticas. Sara se convertía en la figura de la Sabiduría mitológica, interpretada como la encarnación de la Virtud. Dios era identificado con el Demiurgo e interpretado al mismo tiempo como el principio cósmico de la racionalidad. Los apocalípticos y los filósofos, Filón entre éstos, vivían en un mundo de mitos interpretados. Los primeros cristianos tampoco rehusaban emplear el lenguaje mitológico. Mitología y exégesis conforman la literatura apocalíptica.

II. LA APOCALÍPTICA JUDÍA TARDÍA

Las obras de la apocalíptica clásica (*1 Enoc, 2 Enoc,* el Apocalipsis del NT, *4 Esdras* y *2 Baruc*) son todas anteriores al 150 d.C. Charles suponía que la apocalíptica desapareció en torno al año 100 para dar paso al legalismo rabínico. Sin embargo, existe todo un cuerpo de literatura judía apocalíptica, que alcanza al período medieval: *Sēper Zĕrubbābel, Tĕpillat Šim'ōn ben Yōhai, Ništarôt Rašbî, Sēper 'Eliyyāhu, Gĕdullat Mōšeh, 3 Enoc* (*Sēper Hêkālôt*), etc.

Estas obras pueden ser clasificadas atendiendo al contenido o a las características del género literario utilizado. Desde la perspectiva del contenido, puede tratarse de representaciones del final del tiempo (*Sēper Zĕrubbābel*), de visiones del Trono (*Ma'ăśê Merkābâ*; tal es el motivo central de la llamada literatura de *Hêkālôt, Hêkālôt Rabbati, Hêkālôt Zutarti,* y *3 Enoc,* obras inspiradas en la visión de Ezequiel), de desarrollos literarios de carácter comológico (*Ma'ăśê Bĕrē'šît*), o, finalmente, de viajes al cielo y al infierno (*Gĕdullat Mōšeh*). Todas estas obras mezclan en realidad contenidos muy diversos. Las cuatro variedades citadas aparecían ya en la apocalíptica clásica y podían encontrarse reunidas en una misma obra, como era el caso de *1 Enoc.* Todos los motivos expuestos se refieren al ámbito de lo «secreto», de lo adquirido por revelación.

Atendiendo al género literario, estas obras de contenido apocalíptico desarrollan tres formas ya conocidas por la literatura anterior: el apocalipsis, el midrás y el tratado.

Al género «apocalipsis» o revelación de misterios por medios sobrenaturales cabe adscribir obras como la *Oración de Rašbî,* el *Sēper ha-Rāzîm,* el *Relato de R. Yĕhōšua' ben Lēwî.* El hecho de que estas obras atribuyan a personajes de la época misnaica la pretensión de haber tenido acceso a nuevas revelaciones está en oposición a la idea rabínica de que la profecía había cesado ya mucho tiempo antes.

La obras que exponen una revelación adquirida por medio del midrás o de interpretación de la Escritura no pertenecen propiamente al género del midrás en sentido estricto. El mejor ejemplo lo constituye la obra *Haggadat ha-Mašiah,* comentario de Nm 24,17-19 en forma de *lemma* bíblico seguido de comentario; el contenido es plenamente apocalíptico, pero la presentación sigue el modelo midrásico. Otro ejemplo lo ofrece la obra *Ma'ăśê Dani'el,* especie de «reescritura» del libro de Daniel. Estas obras, como también *3 Enoc,* muestran la tendencia característica de la época postbíblica a convertir los apocalipsis tardíos en obras midrásicas y a presentarlo todo en forma de exégesis de la Escritura.

Ejemplo de tratado es la obra *Ma'ămar ha-Gĕ'ullah,* «Tratado de la redención».

Material apocalíptico se puede encontrar también en forma de *piyyut,* en florilegios y en citas.

En la apocalíptica tardía la cuestión del género tiene una importancia menor. El contenido es en esta época más importante que la forma. Por ello, si se presta atención exclusivamente al género literario, se corre el riesgo de descartar materiales apocalípticos transmitidos en forma de midrašim o de tratados.

La mayor parte de los textos de la apocalíptica tardía son post-talmúdicos. Entre los años 100 y 500 parece existir un vacío total de literatura apocalíptica. El judaísmo de la época talmúdica no parece haber mostrado el menor interés por el mundo de lo apocalíptico. Ello plantea un problema a la hora de explicar cuál pudo ser la relación existente entre la apocalíptica clásica y la apocalíptica tardía. Cabría pensar en una relación indirecta, mediatizada por la apocalíptica cristiana; seguramente se ha de pensar más bien en una línea directa de continuidad, mantenida oculta a lo largo de todo el período talmúdico. Según Scholem, la apocalíptica talmúdica, muy reducida, no es sino la punta del iceberg de toda una corriente esotérica existente en la época talmúdica. La Misnah era contraria a la apocalíptica, pero al final del período talmúdico el mesianismo fue «rabinizado», por así decir, y ello permitió un resurgir de las corrientes apocalípticas. El cristianismo concedió, por el contrario, amplio espacio al desarrollo del género y de los símbolos e ideas de la apocalíptica. El Oriente cristiano conservó mejor los libros de este género que el cristianismo latino occidental. La iglesia de Etiopía nos ha legado el texto de *Jubileos* y de *Enoc,* el primero de los cuales hace referencia a la circuncisión, una práctica conocida en el África oriental, por lo que el libro de *Jubileos* no podía resultar allí extraño.

BIBLIOGRAFÍA (cf. pp. 211—213)

ALEXANDER, Ph., «Late Hebrew Apocalyptic: A Preliminary Survey», *La fable apocryphe* I (Paris 1990) 197-218.

ALEXANDER, P. S., «Retelling the Old Testament», *It Is written: Scripture citing Scripture. Essays in Honour of B. Lindars,* eds., D. A. Carson-H. G. M., Williamson, Cambridge 1988, 99-121.

AMRSTRONG, G. T., *Die Genesis in der alten Kirche,* Tübingen 1962.

BOGAERT, P.-M.-DEQUEKER, L.-JAGERSMA, H.-GUIGUI, A.-LAMBRECHT, J., *Abraham dans la Bible et dans la tradition juive*, Bruxelles 1977.
COLLINS, J. J.-CHARLESWORTH, J. H. (eds.), *Mysteries and Revelations. Apocalyptic Studies since the Uppsala Colloquium*, Sheffield 1991.
CHARLESWORTH, J. H., «The Pseudepigrapha as Biblical Exegesis», *Early Jewish and Christian Exegesis. Studies im Memory of W. H. Brownlee*, eds. C. A. Evans-W. F. Stinespring, Atlanta GA 1987, 139-152.
CHOPINEAU, J. *et al., Noe, l'homme universel*, Bruxelles 1978.
FINK, J., *Noe der Gerechte in der frühchristlichen Kunt*, Münster 1955.
GAMBERONI, J., *Die Auslegung des Buches Tobias in der griechisch-lateinischen Kirche der Antike und der Christenheit des Westens bis um 1600*, Munich 1969.
GAGER, J. G., *Moses in Greco-Roman Paganism*, Nashville 1972.
GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Qumran and Apocalyptic. Studies on the Aramaic Texts from Qumran*. Leiden 1992.
GIANOTTO, C., *Melchisedek e la sua tipologia. Tradizioni giudaiche, cristiane e gnostiche (sec. II a.C.-sec. III d.C.)*, Brescia 1984.
GOPPELT, L., *Typos. Die Typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*, Darmstadt 1969.
KVANVIG, Helge S., *Roots of Apocalyptic. The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and of the Son of Man*, Neukirchen-Vluyn 1988.
KUGEL, J. L., *In Potiphar's House. The Interpretative Life of Biblical Texts*, New York 1990.
LERCH, D., *Isaaks Opferung christlich gedeutet: Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung*, Tübingen 1950.
LEWIS, J. P., *A Study of the Interpretation of Noah and the Flood in Jewish and Christian Literature*, Leiden 1968.
LUZARRAGA, J., *Las tradiciones de la Nube en la Biblia y en el judaísmo primitivo*, Roma 1973.
MASON, R., *Preaching the Tradition. Homily and Hermeneutics after the Exile*, Cambridge 1990.
MEEKS, W. A., *The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology*, Leiden 1967.
SCHÄFER, P., «Der Götzendienst des Enosch. Zur Bildung und Entwicklung aggadischer Traditionen im nachbiblischen Judentum», *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums*, Leiden 1978, 134-152.
SEGAL, B.-Z., *The Ten Commandments in History and Tradition*, Jerusalem 1990.
THOMA, C.-WYSCHOGROD, M. (eds.), *Understanding Scripture. Explorations of Jewish and Christian Traditions of Interpretation*, New York 1987.
WILLEMS, G. F. (ed.), *Élie le prophète. Bible, tradition, iconographie*, Bruxelles 1985.
WOLFF, C., *Jeremia im Frühjudentum und Urchristentum*, Berlin 1967.
YASSIF, E., *The Sacrifice of Isaac. Studies in the Development of a Literary Tradition*, Jerusalem 1978.

5

INTERPRETACIÓN DEL ANTIGUO TESTAMENTO EN LOS ESCRITOS DE QUMRÁN

Entre los manuscritos de la comunidad de Qumrán figuran obras de carácter exegético, cuya naturaleza y única razón de ser es la interpretación de la Escritura. En unos casos la interpretación es fiel a la letra del texto, en otros la interpretación es algo añadido al sentido original del mismo. En cualquier caso estas obras exegéticas imitan expresiones, estructuras de composición y géneros literarios de los libros bíblicos: la *Regla de la Comunidad* sigue en 2,2-10 el modelo de la «Bendición sacerdotal» de Nm 6,24-26; el *Documento de Damasco* imita el estilo y la estructura del libro del Deuteronomio en sus dos partes, introducción parenética (CD 1-8, 1-11) y cuerpo central de leyes (CD 9-16).

En unos casos la cita bíblica sigue a la discusión sobre el tema de la cita, a modo de texto de prueba o de «argumento escriturístico». En otros la cita precede al comentario del texto citado; el comentario puede tener forma de escrito pseudoepígrafo, de *pĕšer,* de antología o de explicación al modo midrásico.

Los géneros de interpretación practicados en los escritos de la comunidad de Qumrán son muy variados. El propósito hermenéutico es en unos casos el de explicar el texto bíblico y en otros el de aplicarlo a una nueva situación.

La interpretación bíblica en Qumrán representa el eslabón que enlaza la interpretación de la Biblia contenida en los propios libros bíblicos y la interpretación de la Biblia desarrollada en la literatura del judaísmo rabínico.

I. AUTORIDAD DE LA INTERPRETACIÓN ESCRITURÍSTICA EN QUMRÁN

La principal actividad de los miembros de la comunidad de Qumrán era el estudio de la Escritura. La comunidad encontraba su razón de ser en la interpretación de la Escritura (Stendahl). Ésta podía ser patrimonio de todos los judíos, pero la interpretación de los «misterios ocul-

tos», que las Escrituras contienen era fruto de una revelación reservada exclusivamente a los miembros de la comunidad de Qumrán. Éstos se consideraban a sí mismos como los verdaderos sucesores de Moisés y de los Profetas y, en consecuencia, muy diferentes y superiores al resto de los israelitas. El Maestro de Justicia, fundador de la comunidad de Qumrán, se presentaba como el intérprete autorizado de los misterios ocultos en la Escritura (1QpHab 2,1-9). El *Documento de Damasco*, la *Regla de la Comunidad* y el *Rollo del Templo* recogen interpretaciones legales que pretenden tener una autoridad comparable a la de los libros canónicos. Mientras que el *Documento de Damasco* interpreta la Escritura haciendo referencia directa al texto bíblico, el *Rollo del Templo* introduce los elementos interpretativos en el propio texto de la Torah, convirtiendo la interpretación de ésta en una nueva y verdadera Torah (Wacholder). La cadena que une revelación e interpretación y que enlaza a Moisés, a los profetas y a los maestros de la comunidad de Qumrán, confería suficiente autoridad a éstos como para elaborar nuevas leyes, cuyo valor era equiparable a las incluidas en la Torah de Moisés.

II. TEXTO BÍBLICO E INTERPRETACIÓN

Las *citas implícitas* del AT contenidas en los escritos de la comunidad de Qumrán son muy numerosas; incluso las obras que no son de carácter exegético están totalmente impregnadas del lenguaje bíblico (*Regla de la Comunidad, Himnos de acción de gracias, Rollo de la Guerra*, etc.). Son también numerosas las *citas explícitas*, como la presente en la Regla de la Comunidad, 1QS 16-20, en referencia a Is 2,22, y las *alusiones explícitas*, como la de la misma Regla, 1QS 6,13-23, a Lv 25,29s.

Por lo general, el intérprete respeta escrupulosamente el texto o las diferentes formas textuales del mismo. En muchos casos el texto bíblico seguido en los comentarios qumránicos apoya una variante ya conocida por alguna otra fuente, lo que induce a suponer que todas o casi todas las variantes presentes en los comentarios atestiguan recensiones o tradiciones textuales diferentes (Bruce, Dimant).

No faltan, sin embargo, variantes de tipo exegético. Éstas pueden afectar a la gramática o a la sintaxis de la frase, a un cambio de persona, de género o número, y a la forma verbal; pueden suponer una omisión en el texto o representar diversas formas de paronomasia (metátesis, trasposición de letras para formar palabras diferentes, *'al tiqre*, juegos de palabras propiciados por la ambigüedad del texto consonántico hebreo, etc.). Algunos casos en los que se ha creído detectar un error de escriba, pueden ser debidos más bien a interpretación deliberada del texto, transmitida en una tradición o en otra. En Is 40,7-8 el texto de 1QIs[a] apoya el texto breve de LXX, que se supone causado

por homoioteleuton (Würthwein). Sin embargo, es igualmente posible que la recensión masorética contenga aquí una glosa introducida deliberadamente mediante un procedimiento exegético. En 1QIs[a] un corrector añadió las palabras que pudieran haber sido interpoladas en el TM, justamente con el propósito de asimilar el texto de 1QIs[a] al de la tradición representada por el TM (Brooke).

La interpretación qumránica se inscribe en una tradición textual muy rica y variada a la que pretende ser fiel. Cabe preguntarse si la tradición textual qumránica y la exégesis correspondiente son reflejo de una pluralidad de textos y de interpretaciones o si responden, por el contrario, a una situación en la que predomina ya una línea autorizada de tradición y de exégesis, que todavía admite ciertas variantes textuales y una variedad de interpretaciones.

En ocasiones un mismo texto aparece *copiado* en un manuscrito bíblico y *comentado* en forma de *pēšer* o según otros géneros de interpretación. Así, p. ej., el libro del Levítico se encuentra en una copia en escritura paleohebrea (11QpaleoLev[a]), aparece traducido al arameo en un targum (11QtgLev) y es comentado en la leyenda hebrea de Melquisedec (11QMelq).

III. GÉNEROS DE LA INTERPRETACIÓN BÍBLICA EN QUMRÁN

Los géneros de interpretación bíblica practicados en Qumrán son básicamente los siguientes: la «reescritura» o paráfrasis midrásica o haláquica, la interpretación *pēšer*, la interpretación antológica mediante la selección de textos como «prueba de Escritura» (*Testimonia*), y la interpretación de textos legales o doctrinales a través de la asociación con otros de temática similar. Tampoco faltan en Qumrán los géneros de la interpretación alegórica y tipológica.

1. La *«reescritura»* o *paráfrasis midrásica o haláquica* puede referirse a grandes o a pequeñas unidades del texto bíblico.

El *Génesis apócrifo* (1QapGen) constituye un desarrollo narrativo de todo un libro bíblico (cf. p. 203). Texto bíblico e interpretación se fusionan para formar un texto completamente nuevo. Así, p. ej., el pasaje de Gn 12,17, «Pero Yahvé hirió al faraón y a su casa con grandes plagas por causa de Sara, mujer de Abram», aparece reescrito en los siguientes términos: «Y en aquella noche el Altísimo envió un espíritu de aflicción, un mal espíritu para afligirlos a los dos, a él y a su mujer. Él estaba afligido y toda su casa, y no pudo acercarse a ella y no la conoció» (cf. pp. 474 y 487).

De modo parecido, en el campo de la interpretación jurídica, el *Rollo del Templo* se presenta como una «nueva Torah»; yuxtapone y asocia leyes diferentes, armoniza unas con otras, o intercala nuevas interpretaciones legales. El texto de las columnas 44-66 del Rollo constituye

un verdadero *pastiche* formado con pasajes tomados de Dt 12-23 (cf. p. 201).

2. El término hebreo *pēšer,* «interpretación», designa un tipo de *interpretación no literal.* El mismo término *pēšer* designa también las obras de comentario exegético (los *pĕšārîm*) que utilizan este género de interpretación. El comentario puede hacerse verso por verso o sección por sección. Los *pĕšārîm* encontrados en Qumrán comentan solamente libros proféticos y algunos salmos. El género de interpretación *pēšer* pudo ser utilizado también para la exégesis de otros libros no pertenecientes a la colección profética, aunque de hecho no se haya conservado ejemplar alguno. Los *pĕšārîm* más significativos son los referidos a los libros de Hab, Nah, Is, Os y al Sal 37.

La característica formal más sobresaliente del *pēšer* es la utilización de esta misma palabra para introducir el comentario al verso o lema correspondiente. Entre las fórmulas habituales se encuentran algunas como «su interpretación (*pēšer*) es...» o «la interpretación del oráculo se refiere a...». Un ejemplo tomado de 1QpHab 7,3-8 es el siguiente:

«Y lo que dijo: *Para que se dé prisa el que lo lea. La interpretación de esto se refiere al* Maestro de justicia, a quien ha hecho conocer Dios todos los misterios (*rāz*) de las palabras de sus siervos los profetas: *Pues aún continúa la visión por un rato; se apresurará al fin y no engañará: La interpretación de esto es* que será largo el fin último y se extenderá sobre todo lo que dicen los profetas, porque los misterios (*rāz*) de Dios son maravillosos, etc.».

Lema e interpretación pueden aparecer relacionados de diferentes modos: sin conexión textual alguna que justifique la relación entre ambos (1QM 11,6-7); repitiendo una palabra clave del lema en el texto de la interpretación (1QpHab 2,3-10), o transformando un término que enlaza el lema con su interpretación. Este último procedimiento supone una modificación del texto del lema. Se puede llevar a cabo a través de una técnica conocida por la hermenéutica rabínica, consistente en trasponer las letras de una palabra con el propósito de extraer del texto nuevos significados. Tal es el caso de 1QpHab 2,5-6, donde las letras del término del lema *ʿāmāl* («obra») aparecen en orden diferente en la interpretación que sigue, formando la palabra *maʿal* («transgresión»). No deja de ser sorprendente el que tales manipulaciones del texto bíblico puedan ser puestas en boca de Yahvé, tras la fórmula «como Él dijo», tal como sucede en el Documento de Damasco 7,14-15 en cita de Am 5,26-27 y 9,11.

La perspectiva básica del *pēšer* de Qumrán es apocalíptica. Esta característica lo diferencia de los otros géneros de intepretación (cf. p. 509).

La interpretación del AT típica de los *pĕšārîm* de Qumrán tiene puntos en común con la del NT. El *pēšer* correspondiente a Is 54,11-12 describe las piedras preciosas que habrán de ser utilizadas en la reconstrucción de Jerusalén, identificándolas con miembros de la comunidad, al modo de Ap 21,10-14 («doce basamentos... los doce apóstoles del Cordero»).

La comunidad de Qumrán se autodenominaba «Israel», significando con ello que la historia, promesas e instituciones del AT tenían su cumplimiento en la propia comunidad, al modo como más tarde se presentarían también los cristianos como el «verdadero Israel». 1QH 3,6-18 aplica a la comunidad de Qumrán la profecía del Emanuel; 1QH 6,25-27; 7,8-9 hace lo mismo con la profecía sobre la piedra angular de Is 28,16. Estas dos profecías son utilizadas también en el NT (cf. p. 543).

Es conveniente advertir que la interpretación de Qumrán no es esotérica (en contra de la opinión de Dupont-Sommer). No constituye una gnosis ni es una enseñanza secreta reservada solamente a los iniciados.

3. El *género antológico de los Testimonia* yuxtapone pasajes bíblicos referentes a un mismo tema. El mejor representante del género es 4QTest, una antología de textos mesiánicos, que alimentan la esperanza en el profeta de los últimos tiempos y en los dos Mesías esperados, uno sacerdotal y otro davídico («la venida de un profeta y de los Mesías de Aarón y de Israel», *Regla de la Comunidad* 9,11). Reúne diversos textos bíblicos referentes al profeta (Dt 5,28-29; 18,18s.), al sacerdote (Dt 33,8-11) y al rey esperados (Nm 24,15-17):

«Suscitaré para ellos de entre sus hermanos un Profeta como tú. Pondré mis palabras en su boca y él os dirá todo lo que yo le ordenaré. Si hubiere alguno que no escuchase mis palabras, que el profeta pronunciará en mi nombre, yo mismo le pediré cuenta. Y pronunció su mensaje y dijo: Oráculo de Balaán, hijo de Beor, y oráculo del hombre cuyo ojo es perfecto; oráculo de quien escucha las palabras de Dios y posee el conocimiento del Todopoderoso, postrado y con el ojo descubierto. Le veo, pero no ahora; le observo, pero no está cerca. Una estrella se ha alzado de Jacob y un cetro se ha elevado de Israel y romperá las sienes de Moab y destruirá a todos los hijos de Set» (4QTest).

Estas combinaciones de textos bíblicos son frecuentes en la *Regla de la Comunidad,* en los *Himnos* y en el *Rollo de la Guerra.* Así, p. ej., 1QH 8,4-5 fusiona pasajes de Is 44,3; 49,10; 41,18-19. Un ejemplo de género antológico de menores proporciones es el de las «filacterias», que reproducen generalmente los pasajes de Ex 13,1-10.11-16 y Dt 6,4-9; 11,13-21, en los que se dice que los mandamientos han de ser como ataduras en la mano y como frontales entre los ojos.

4. La *explicación de un texto por asociación con otros* de temática similar encuentra especial desarrollo en los campos de la exégesis haláquica y haggádica.

Un ejemplo en el ámbito de la interpretación haláquica puede ser el pasaje del *Documento de Damasco,* 4,20-52, relativo al carácter monogámico del matrimonio, en el que aparecen asociados los textos de Gn 1,27; 7,9 y Dt 17,17.

En el campo de la haggādâ puede servir de ejemplo la leyenda hebrea de Melquisedec (11QMelq), que relaciona los pasajes de Is 61,1; Lv 25,13 y Dt 15,2, con objeto de establecer todo un cuerpo de doctrina escatológica.

5. No faltan en Qumrán los casos de *interpretación alegórica*. El *Documento de Damasco* (6,2-11) ofrece un ejemplo en el que aparecen asociados dos textos bíblicos, que componen una misma alegoría:

> «Pero Dios se acordó de la primera Alianza e hizo surgir hombres inteligentes de Aarón y sabios de Israel y les ha permitido escuchar su revelación. Ellos han abierto pozos: *"Pozo cavado por los príncipes, que han perforado los nobles del pueblo con el jefe"* (Nm 21,18). Los "pozos" son la Ley y los que los han abierto son los penitentes de Israel que abandonaron el país de Judá y fueron exiliados a la tierra de Damasco. A todos ellos Dios los ha llamado "príncipes", pues le han buscado y no ha sido retenido su renombre por ninguno de ellos. Del superintendente que estudia la Ley ha dicho el profeta Isaías: *"Con su trabajo forja el arma"* (Is 54,18). Los "nobles del pueblo" son los que han venido a abrir los pozos conforme a las instrucciones que recibieron del superintendente; de acuerdo con ellas han de marchar durante el tiempo de la impiedad. Sin ellas no llegarán a ver la aparición del Maestro de Justicia en los últimos tiempos».

El pasaje de 1QpHab 12,24-4, correspondiente a Hab 2,17, interpreta alegóricamente el término «Líbano» como símbolo del Consejo de la Comunidad de Qumrán. La raíz *lbn* («Líbano») significa «blanco» (*lāḇān*). Los miembros de aquel Consejo vestían de blanco en sus reuniones.

6. La *interpretación tipológica* encuentra ejemplos numerosos en el *Pēšer de Nahum*: el término *kittîm* se refiere a los romanos, «Judá» a los miembros de la comunidad de Qumrán, «Manasés» a los saduceos, «los intérpretes engañosos» a los fariseos y «el león» a Alejandro Janneo, etc.

7. Los escritos de Qumrán utilizan también los *procedimientos exégeticos practicados en las fuentes rabínicas* posteriores. El *Documento de Damasco* (5,8-10) ofrece un caso de *ribbûy*, técnica por la cual un elemento del texto es interpretado en sentido inclusivo: un simple pronombre (*khm*) hace extensiva a las mujeres la legislación sobre el incesto, que el texto de Lv 18,13 refiere a los hombres, sin mencionar a las mujeres. Un ejemplo de *gēzērâ šāwâ* se encuentra en 11QTemp 52,1-3, de *diyyuq* en el *Documento de Damasco* 10,14-15, de *mi'ûṭ* en 11QTemp 17,6-9, etc. (cf. p. 512).

IV. OBJETIVOS DE LA EXÉGESIS EN QUMRÁN

La hermenéutica judía, y la qumránica en particular, tenía un doble propósito: *explicar* el texto bíblico para hacerlo más inteligible y coherente (*«exégesis pura»*), y *aplicar* el texto bíblico a una nueva situación o descubrir en el mismo la respuesta a cuestiones actuales que la Escritura no había llegado ni tan siquiera a plantearse (*«exégesis aplicada»*). La exégesis pura y la exégesis aplicada pueden referirse a textos narrativos (haggádicos), a textos legales (haláquicos) y a textos proféticos (Vermes). Baste examinar un ejemplo de cada cual.

1. *Explicación de textos narrativos, legales o proféticos*

— Explicación de un texto *narrativo*: 1QapGen 19,14-24 ofrece un desarrollo midrásico de Gn 12,10-20. El relato bíblico no da explicación alguna sobre cómo Abrahán se dio cuenta de que los egipcios podían eliminarle para hacerse con su atractiva mujer. El autor del Génesis apócrifo introduce en el relato un sueño premonitorio, por el cual se advierte a Abrahán que oculte a su mujer. De este modo se logra que pasen cinco años durante los cuales los egipcios respetan su vida hasta el momento en el que los egipcios se enteran de que Abrahán y Sara son marido y mujer y se resuelve definitivamente la situación de peligro para el patriarca.

— Explicación de un texto *jurídico*: en Nm 30 se establece que el voto de un varón es válido por sí mismo, mientras que el de una mujer pueder ser anulado por el padre o por el marido de la mujer. El *Documento de Damasco* (16,10-12) pone límites a este derecho. El padre o el marido sólo pueden anular aquellos votos de la mujer que ésta nunca debiera de haber pronunciado.

— Explicación de un texto *profético*: el autor del *Pēšer Habacuc* (1QpHab 2,10-13) ofrece un desarrollo escatológico del pasaje de Hab 1,6a, «Pues he aquí que voy a suscitar a los caldeos, ese pueblo cruel y veloz». Este pasaje es interpretado como el anuncio de la llegada del último pueblo conquistador, los romanos, identificados como los *kittîm*, «veloces y valientes en la guerra, causantes de la muerte de muchos».

2. *Aplicación de textos narrativos, legales o proféticos*

— Aplicación de un texto *narrativo*: el *Pēšer de Habacuc* (12,3-4) interpreta las palabras del profeta, «Pues la violencia hecha al Líbano te cubrirá», en términos que no dejan de resultar a primera vista sorprendentes, por las extrañas relaciones que establecen: «Pues el Líbano (=Templo) es la Asamblea de la Comunidad». Una tradición conocida en el judaísmo equiparaba los términos «Líbano» y «Templo». Por otra parte, la comunidad de Qumrán se consideraba el verdadero Templo. En consecuencia, el texto del profeta Habacuc podía ser interpretado como el anuncio de que la comunidad de Qumrán estaba llamada a ser el verdadero Templo, que sustituiría al Templo de Jerusalén.

— Aplicación de un texto *jurídico*: en el período intertestamentario era muy discutida la cuestión de si el deber de atención a los padres ancianos era superior al deber de piedad hacia Dios, o si, por el contrario, éste prevalecía sobre aquél (cf. la discusión en Mc 7,9-13 y Mt 15,3-6). El *Documento de Damasco* (16,14-15) encuentra respuesta a esta cuestión en Miq 7,2: *unos a otros se tienden la red.* La palabra *ḥērem*, «red», es interpretada en el sentido, también posible, de «ofrenda votiva»: «Nadie consagrará el bien de su casa a Dios, pues como Él ha dicho: *cada uno caza a su hermano con una ofrenda votiva*».

— Aplicación de un texto *profético*: el pasaje de Hab 2,8b: «por la sangre humana (vertida) y la violencia hecha al país, a la ciudad y a cuantos en ella habitan» aparece aplicado en 1QpHab 9,8-12 al «sacerdote impío, al que Dios ha entregado en manos de sus enemigos, por la iniquidad que cometió contra el Maestro de Justicia y los miembros de su comunidad».

BIBLIOGRAFÍA

BARDTKE, H., «Einige Erwägungen zum Problem 'Qumran und Karaismus», *Henoch* 10 (1988) 259-276.

BROOKE, G. J., *Exegesis at Qumran: 4QFlorilegium in its Jewish Context*, Sheffield 1985.

BROOKE, G. J., «The Biblical Texts in the Qumran Commentaries: Scribal Errors or Exegetical Variants?», *Early Jewish and Christian Exegesis, Studies in Memory of W. H. Brownlee*, eds. C. A. Evans-W. F. Stinespring, Atlanta GA 1987, 85-100.

BRUCE, F. F., *Biblical Exegesis in the Qumran Texts*, Haag 1959.

BURROWS, M., *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, I: *The Isaiah Manuscript and the Habakkuk-Commentary*, New Haven 1950.

CANTERA ORTIZ DE URBINA, J., *El comentario de Habacuc de Qumrán*, Barcelona 1960.

DIMANT, D., «Qumran Sectarian Literature», *Jewish Writings of the Second Temple Period*, ed. M. E. Stone, Assen-Philadelphia 1984, 483-550.

DUPONT-SOMMER, A., *Les Ecrits esséniens découverts près de la mer Morte*, Paris 1964[3].

FISHBANE, M., *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985.

FISHBANE, M., «Use, Authority and Interpretation of Mikra at Qumran», *Mikra*, ed. M. J. Mulder, Philadelphia 1988, 339-377.

GABRION, H., «L'Interprétation de l'Écriture dans la littérature de Qumran», *Judentum: Allgemeines; Palästinisches Judentum, Principal: Religion*, ANRW II.19.1, ed. W. Haase, Berlin-New York 1979, 779-848.

HORGAN, M. P., *Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books*, Washington DC 1979.

PATTE, D., *Early Jewish Hermeneutic in Palestine*, Missoula, Montana, 1975.

STENDAHL, K., *The School of St. Matthew and Its Use of the Old Testament*, Philadelphia 1968.

VERMES, G., «Bible and Midrash: Early Old Testament Exegesis», *The Cambridge History of the Bible*, Vol. 1, Cambridge 1970, 199-231.

VERMES, G., «Bible Interpretation at Qumran», *Y. Yadin Memorial Volume, Eretz-Israel* 20, Jerusalem 1989, 184*-191*.

VERMES, G., «The Qumran Interpretation of Scripture in its Historical Setting», *Post-Biblical Jewish Studies*, Leiden 1975, 37-49.

6

INTERPRETACIÓN DEL ANTIGUO TESTAMENTO EN LA LITERATURA JUDEO-HELENISTA, FILÓN DE ALEJANDRÍA Y FLAVIO JOSEFO

Para conocer la interpretación que la literatura judeo-helenista hace del AT es preciso conocer esta literatura, sus géneros, propósito y, sobre todo, sus fuentes bíblicas y el modo cómo las interpretan.

Dejando a un lado la versión de los LXX, la literatura judeo-helenista se clasifica en tres grandes géneros: historia, poesía y filosofía.

Entre los *escritos históricos* sobresalen las obras de Josefo y dos obras historiográficas de Filón, *Contra Flacco* y *Embajada a Cayo*. Jasón de Cirene escribió una historia de las guerras macabeas, de la que el libro segundo de los Macabeos no es sino un resumen. Alejandro Polyhistor, Josefo, Clemente de Alejandría y Eusebio conservan fragmentos de obras de otros historiadores, entre los cuales se cuentan Demetrio, Eupólemo, Artapano y Cleodemo. El libro tercero de los Macabeos y la Carta de Aristeas tienen forma historiográfica, aunque se trata en realidad de obras de ficción.

Las obras de *poesía y drama* de autores judeo-helenistas sólo son conocidas a través de citas o alusiones contenidas en obras de autores cristianos, en particular de Eusebio de Cesarea. Se cuentan entre ellas una obra épica sobre Jerusalén escrita por un poeta llamado Filón, un largo poema sobre Siquén compuesto por Teodoto y una obra sobre el Éxodo escrita por el dramaturgo Ezequiel.

Entre las *obras de carácter filosófico,* el libro de la *Sabiduría de Salomón* es un reflejo de la literatura sapiencial de Palestina, pero manifiesta también el influjo de la filosofía griega y, en particular, del estoicismo. El libro cuarto de los Macabeos, que ensalza la superioridad de la razón sobre las pasiones, revela también un influjo estoico. Clemente de Alejandría atestigua que Aristóbulo, judío alejandrino del s. II a.C., utilizaba el método alegórico en sus obras sobre la ley mosaica (*Stromata* V, 14 y 97). La *Carta de Aristeas* se sirve también de la interpretación alegórica, con objeto de justificar las leyes dietéticas del judaísmo (*Aristeas* 150-170).

I. ESCRITORES JUDEO-HELENISTAS

Cabe hacer ahora un repaso de los diferentes autores judeo-helenistas, señalando la relación de sus obras con las fuentes bíblicas, de las que constituyen a menudo verdaderos desarrollos interpretativos. Por lo general el texto bíblico utilizado es el de la versión de los LXX.

El poeta épico *Filón* (entre los ss. III y II a.C.) canta las glorias de Abrahán, mencionando la *'Āqēdâ* o escena del sacrificio de Isaac (vv. 8-10 del primer fragmento). Ofrece elementos haggádicos en la referencia a los gigantes. En el segundo fragmento presenta a José como gobernador de Egipto.

Teodoto (entre los ss. II y I a.C.) compuso un poema, cuyo título probable era *Sobre los Judíos.* Su lenguaje y metro eran los propios de la épica griega. Su fuente de inspiración es fundamentalmente Gn 34, con referencias también a Gn 17 sobre la circuncisión y a Gn 27-33 sobre acontecimientos de la vida de Jacob. Conoce además otras tradiciones postbíblicas.

Ezequiel (s. II a.C.), poeta y autor de tragedias, escribió una obra cuyos únicos fragmentos conservados se inspiran en Ex 1-15 y en los que Moisés es el protagonista. El último acto presenta a Moisés y a los israelitas en su larga marcha a través del desierto en Elim (Ex 15,27). El contenido de la narración bíblica aparece revestido de la forma literaria del drama trágico griego. Ezequiel utiliza el texto de una recensión muy antigua de LXX, cuyo carácter no está todavía definido.

De la obra de *Aristóbulo* (s. II a.C.) sólo se han conservado cinco fragmentos. Su fuente de inspiración son los libros del Éxodo, Deuteronomio, Génesis y Números. El primer fragmento versa sobre las circunstancias astronómicas que concurren en la fiesta de la Pascua, cuando el sol y la luna ocupan posiciones diametralmente opuestas. El segundo trata de la naturaleza de Dios, saliendo al paso de los antropomorfismos bíblicos, que escandalizaban al público culto de la época. En el tercero afirma que algunas partes de la Ley habían sido traducidas al griego con anterioridad a la versión de los LXX, para así poder mostrar que Platón y Pitágoras no habían hecho más que beber en las fuentes de la Torah judía. El cuarto fragmento desarrolla los temas de los dos anteriores y el quinto se refiere al precepto del Sábado en términos tomados del orden cósmico. El propósito perseguido por Aristóbulo es, en definitiva, el de llevar a cabo una interpretación de la Torah, como bien pone de relieve el título de la obra de N. Walter, *Aristóbulo, intérprete de la Torah (Der Thoraausleger Aristobulos).* Las citas de los fragmentos 2 y 4 proceden del texto de LXX. Esta versión aparece citada en el fragmento 3.

Los seis fragmentos conservados de la obra del cronógrafo *Demetrio* (s. III a.C.) se relacionan de una manera o de otra con textos del AT. Se sirve fundamentalmente de las narraciones del Génesis y del Éxodo, así como de otros datos de la historia bíblica posterior. Su propósito es establecer una cronología bíblica. El lenguaje y el sistema cronológico utilizados corresponden a los de la versión de los LXX.

El exegeta *Aristeas* (anterior al s. I a.C.) reconstruye una vida de Job a partir del texto griego del libro del mismo nombre. Aristeas trata la figura del Job paciente y deja a un lado la del Job impaciente e inquisitivo, más característica del libro canónico de Job.

Eupólemo compuso (seguramente en el año 158/7) una obra, cuyo título probable era *Sobre los Reyes en Judea.* En ella trazaba la historia de Israel desde Moisés hasta Salomón, desarrollando con mayor detalle lo referente a la construcción del Templo de Jerusalén siguiendo el texto de 1 Re 5-8 y 2 Cr 2-5. Eupólemo se sirve más del texto de Crónicas que del de Reyes. Utiliza sin duda el texto de LXX, aunque muestra conocer también el hebreo. La obra termina con un cómputo de los años transcurridos desde Adán y el Éxodo hasta el quinto año del rey seléucida Demetrio (158/7 a.C.). Eupólemo fue seguramente el embajador enviado por Judas Macabeo a Roma en el año 161 (1 Mac 8,17s. y 2 Mac 4,11). Como descendiente de familia sacerdotal e hijo del también diplomático Juan, la figura de Eupólemo une en su persona dos mundos culturales, el judío tradicional y el griego helenístico. Pertenecía seguramente al grupo de los que en un primer momento se felicitaron de la implantación del poder seléucida.

El *Pseudo-Eupólemo* (anterior al s. I a.C.) fue probablemente un samaritano del s. III a.C. Presenta a Abrahán como el propagador de la astrología; Abrahán aprendió en Babilonia esta ciencia, creada por Enoc, y la enseño más tarde en Fenicia y en Egipto. El autor no repara en modificar la narración bíblica, anticipando, p. ej., el relato de Gn 14 antes de 12,10-20, de modo que aparezca bien a las claras que la astrología surgió en Babilonia y que su conocimiento llegó a Egipto a través de Fenicia. Igualmente, el diálogo entre Abrahán y el rey de Sodoma aparece convertido en una diálogo de Abrahán con los embajadores de los reyes armenios, a quienes se atribuye el haber provocado la guerra a la que alude Gn 14.

El novelista *Artapano,* alejandrino del s. II a.C., trata libremente las narraciones bíblicas de Gn 12,10-20, 37-50 y Ex 1,16. Los tres patriarcas judíos son presentados como los fundadores de diferentes ramas de la cultura: Abrahán enseñó a los judíos la astrología, José la administración de la tierra y Moisés, cuya historia está más desarrollada, fue quien estableció el culto egipcio de los animales, siendo identificado con Hermes. Llaman la atención las coincidencias literales con el texto de LXX.

Toda una serie de ideas y de concepciones del *judaísmo de la diáspora* no podían menos de resultar extrañas al *judaísmo tradicional palestino,* centrado en la práctica de la Torah. Para los judíos de la diáspora helenística el Pentateuco se había convertido en un cuerpo legislativo, que estaba basado en una determinada concepción de la di-

vinidad más próxima a la razón filosófica que a la revelación del Sinaí. Esta concepción se manifestaba en frecuentes referencias al Logos y a conceptos como la causalidad, el hado, la inmortalidad, etc. Los mandamientos bíblicos capacitaban al individuo para triunfar sobre sus pasiones, liberando al alma de la esclavitud de cuerpo, para poder así proseguir la búsqueda de la vida eterna en el reino de lo inmaterial. Este mundo de ideas es extraño al judaísmo palestino, más preocupado por la observancia de la Torah. Sólo a través de una profunda alegorización del Pentateuco, el Dios de la Biblia puede ser transformado en Razón pura y trascendente, totalmente espiritual y libre de pasiones, la figura de Moisés puede ser trocada en la de un filósofo, hombre de estado y legislador, y los patriarcas bíblicos pueden ser convertidos en paradigmas de las leyes de la naturaleza.

Otro punto de contraste entre el judaísmo helenístico y el judaísmo fariseo se refiere al concepto de ley no escrita, que para Filón no es otro que el de ley natural, algo muy distinto del concepto rabínico de ley oral. Asimismo, los fariseos se remitían a la tradición colectiva del pueblo de Israel, única fuente de autoridad en el judaísmo; por el contrario, los escritores helenistas se presentaban a sí mismos como verdaderos «autores» individuales, movidos solamente por sus propios gustos e ideas, según el espíritu individualista de la época.

Gran parte de la literatura judeo-helenística tenía un *propósito apologético* de defensa del judaísmo, insistiendo para ello en la antigüedad y en las glorias de la historia de Israel. Maneto, Lisímaco, Apión y otros escritores griegos expresaron un juicio peyorativo sobre el judaísmo; Josefo se siente obligado a citarlos y refutarlos (*Contra Apión* 1,26; 2,1ss.). Autores romanos como Horacio, Persio, Marcial y Juvenal manifestaron también sus burlas hacia los judíos y Tácito no dejó de difamarlos. El propósito apologético de la literatura judeo-helenística no alcanza, sin embargo, tonos misioneros. Sus destinatarios no eran tanto los gentiles, cuanto los propios correligionarios judíos, cuyas señas de identidad era preciso afianzar, sin dejar por ello de aceptar el reto del helenismo.

La literatura judeo-helenística consiste en gran medida en un reescribir la historia ancestral judía con fines propagandísticos. La visión de la historia que ofrecen Demetrio y Aristeas presenta trazos característicos de la antigua teología deuteronómica. El centro de interés se desplaza de la insistencia en el cumplimiento de la Ley hacia la glorificación del pueblo judío y de sus héroes ancestrales. Un sector amplio y significativo del judaísmo helenístico no se sentía especialmente identificado con todo lo que significaba el mundo de la Ley y de la legislación rabínica. Les interesaban mucho más la historias antiguas del pueblo de Israel y de sus héroes nacionales, que emulaban a las de griegos, babilonios y egipcios.

Una serie de obras del judaísmo helenístico revela una *tendencia hacia un cierto gnosticismo* (cf. p. 571). La «salvación histórica» por intervención de Yahvé en la historia de Israel y de los otros pueblos cede terreno a la «salvación por el conocimiento», obtenido por una revelación sobrenatural dispensada únicamente a los iniciados. La preocupación por la Torah se supedita al deseo de alcanzar el conocimiento pleno y verdadero (la gnosis). La circuncisión y las leyes dietéticas pierden importancia. Las señas de identidad y de pertenencia a la comunidad judía se diluyen, pierden nitidez y se hacen ambiguas.

Conviene aludir aquí finalmente a las *raíces helenísticas de determinadas características de la hermenéutica judía* (cf. p. 512). Estas raíces se encuentran en la filología alejandrina y en la filosofía estoica. Un buen ejemplo de ello lo ofrece la interpretación basada en el análisis etimológico de los términos hebreos. A partir de Heráclito los filósofos griegos reflexionaron sobre el significado y origen (*étyma*, «etimología») de los nombres propios (*onómata*), con objeto de conocer la esencia de las cosas. En principio estas reflexiones no pasaban de ser meros juegos entre palabras de parecido sonido. Platón fue el iniciador de un análisis más racional y riguroso de la etimología (en el *Crátilo*), que adquirió gran desarrollo más tarde entre los estoicos. Apolodoro fue el primer gramático alejandrino que escribió un tratado sobre etimologías (*Perì etymologiôn*), influido seguramente por su maestro, el estoico Diógenes de Babilonia. La hermenéutica judía desarrolló la interpretación etimológica y es, en este sentido, heredera de las tradiciones de interpretación de Babilonia y de Grecia.

II. FILÓN DE ALEJANDRÍA

No es fácil decidir la cuestión de si Filón es un filósofo que se sirve de la Escritura, o un exegeta de la Biblia que echa mano de la filosofía.

Al hablar del canon se observó que Filón cita básicamente sólo los libros de la Torah, pero no puede decirse que ignorara los demás libros (cf. p. 242). Hay que tener en cuenta que el judaísmo helenístico y, en particular, el alejandrino daba a la figura de Moisés una importancia todavía mayor que la que ya tenía en el judaísmo de Palestina. Filón presenta a Moisés como el verdadero y único profeta y, al mismo tiempo, como el verdadero filósofo. Los profetas son los discípulos fieles a Moisés. Filón pretende acercar a los gentiles las enseñanzas de Moisés y convencer, a la vez, a los judíos de la diáspora del valor de la Torah, que supera al de todas las doctrinas de los filósofos griegos.

La Biblia, reducida en lo esencial al Pentateuco, es para Filón la gran expresión de un humanismo religioso, elevado a la mística especulativa. El pensamiento de Filón tiene un carácter antihistórico, que se pone de relieve sobre todo en la interpretación alegórica que hace de la historia de Israel. Igualmente la idea mesiánica no juega papel alguno en Filón, aunque no deje de tener una cierta presencia.

Filón se sirve de numerosos procedimientos exegéticos. La investi-

gación sobre Filón ha tendido a no contemplar más que el de *la alegoría,* entendida ésta además desde la perspectiva del mundo griego. En los comienzos de la investigación moderna sobre Filón se pensaba que la alegoría filoniana consistía básicamente en una *aplicación de la filosofía griega* al Pentateuco hebreo; no se tenía en cuenta el hecho de que Filón hace verdadera exégesis del Pentateuco directamente sobre el propio texto bíblico (Siegfried). Más tarde se reconoció que antes de Filón la alegoría era ya practicada en el judaísmo y que ésta revestía *caracteres judíos propios,* como es el prestar mayor atención a la interpretación ético-religiosa que a las cuestiones de orden físico, al contrario de lo que solían hacer los escritores griegos (M. Stein).

Los estudios actuales sobre la alegoría en Filón se orientan en dos direcciones diferentes.

La primera se mantiene en el nivel de los *planteamientos filosóficos* y de la lógica que pone en movimiento la alegoría filoniana. Filón era un platónico formado en la técnica «dierética», que le permitía clasificar y ordenar la realidad en estructuras piramidales, desde lo más universal hasta lo más particular y específico (I. Christiansen). Se mueve en un marco filosófico dualista, con preferencia por los conceptos del platonismo medio. Insiste en la trascendencia divina y en la dependencia del hombre respecto a Dios, por lo cual seguramente prefería el platonismo al estoicismo, el cual se mostraba más propenso al inmanentismo.

La segunda orientación presta mayor relieve a la *perspectiva religiosa y judía* en la interpretación filoniana. Hace justicia a la forma exegética que revisten las obras de Filón y al hecho de que el elemento desencadenante de la alegoría filoniana son siempre conceptos o realidades bíblicas como la Sabiduría o la Torah de Moisés (V. Nikiprowetzky). La alegoría puede tomar en Filón numerosas formas, con propósitos muy diferentes en cada caso: el encomio, la alegoría antiantropomórfica, la alegoría lograda a través de la identificación de personajes, el desarrollo alegórico de un tema, etc.

Así, pues, es preciso afirmar que en Filón convergen la Sabiduría bíblica, que no deja de revestir caracteres mitológicos, y la Filosofía platónica, que Filón no deja de transformar en metáfora de una nueva Sabiduría judía.

Las *obras exegéticas* de Filón son de dos tipos.

1) *Comentarios alegóricos* (*Loeb Classical Library,* vols. 1-5): versan sobre pasajes del Génesis y del Éxodo, con referencias también a otros libros de la Ley. Estas obras interpretan el texto con gran libertad, al modo de algunos comentarios de los filósofos griegos. Estos comentarios centran su interés en la figura del Moisés filósofo y no en la del Moisés legislador. No consideran la Torah como ley, pues sólo el sentido literal puede interpretar la Torah como ley y estos comentarios hacen uso casi exclusivo del método alegórico.

2) *Exposiciones de la Ley* (LCL vols. 6-8): se proponen resolver cuestiones específicas sobre determinados pasajes (*Quaestiones in Genesim* y *Quaestiones in Exodum*). No hacen una verdadera exégesis de los textos; consisten más bien en una exposición sistemática y lógica de los mismos, con una gran libertad a la hora de agrupar temas y pasajes bíblicos, añadiendo a la vez amplias digresiones.

Filón escribió además otros libros no directamente relacionados con la Biblia (LCL vols. 9-10), en los que no faltan, sin embargo, alusiones bíblicas. Los Padres alejandrinos escribieron más tarde obras exegéticas de aquellos dos mismos tipos. La obra de Filón tuvo de hecho mayor proyección en el cristianismo que en el judaísmo.

Los temas que Filón desarrolla en sus obras exegéticas son predominantemente cosmológicos y antropológicos o psicológicos. El Templo simboliza el Mundo (*De Specialibus Legibus* I,66); los cuatro colores de la vestidura del gran sacerdote son símbolo de los cuatro elementos naturales (*De Vita Mosis* 2,88); Adán es símbolo de la inteligencia, Eva de la sensibilidad y los animales de las pasiones (*Legum Allegoria* 2,8-9.24.35-38); la unión de Abrahán y Sara simboliza la unión de la inteligencia y de la virtud (*De Abrahamo* 99), etc.

Un mismo texto puede admitir intepretaciones alegóricas diferentes. La escalera de Jacob (Gn 28,12) significa el aire suspendido entre el cielo y la tierra y también el alma situada entre la sensibilidad y el intelecto. La exégesis cristiana hará más tarde numerosas interpretaciones alegóricas de una misma figura o relato bíblicos.

Para Filón, el judaísmo ofrece el cauce simbólico por el cual el alma y la mente del individuo pueden superar las pasiones del cuerpo y conseguir la libertad espiritual y la inmortalidad. Los griegos concebían el alma espiritual cautiva del cuerpo material y, por lo mismo, malo. En la religión griega es recurrente el tema del alma que huye de las ataduras de las pasiones corporales. Para Filón las leyes judías más específicas, la observancia del sábado, la circuncisión y las leyes dietéticas, una vez interpretadas alegóricamente, reflejan verdades universales del espíritu; de este modo se salva la vigencia de la práctica judía y, al mismo tiempo, se realza el significado espiritual de la misma.

III. FLAVIO JOSEFO

El interés de los últimos tiempos por las obras de F. Josefo se revela en la publicación reciente de nuevas ediciones, traducciones, colecciones bibliográficas, una concordancia completa (Rengstorf), diversas monografías y una importante obra en colaboración (Feldman-Hata).

Se ha estudiado especialmente la cuestión del texto bíblico utilizado por Josefo. En ocasiones se trata del texto griego, en particular en el material correspondiente a 1 Esdras, a las adiciones al libro de Ester y a los libros de Samuel, en los que Josefo sigue un texto protoluciánico (Ulrich). Recientemente Nodet ha aportado pruebas sobre el uso de un

texto hebreo, frente a la tesis de Schalit de que Josefo utilizaba únicamente la Biblia griega. No hay que descartar la posibilidad de que Josefo conociera una tradición hebrea independiente del TM y de LXX, como parecen indicar las coincidencias con el Pseudo-Filón en datos que no se encuentran en ninguno de los dos textos bíblicos conocidos. Josefo disponía de una «competencia trilingüe en el manejo de las versiones hebrea, griega y aramea» (Feldman).

Se ha estudiado también de forma especial el modo cómo Josefo trata de resolver los problemas teológicos, las contradicciones y las incongruencias de orden cronológico contenidas en el texto bíblico, así como de justificar y de hacer más verosímiles los acontecimientos narrados, reelaborando la tradición judía para conformarla al gusto retórico y a las categorías del público al que la obra estaba destinada, los «griegos» o greco-romanos y no tanto los correligionarios judíos.

Josefo promete a sus lectores no cambiar, añadir ni omitir nada del texto sagrado. Sin embargo, resume, sistematiza o amplía y dramatiza las narraciones bíblicas. La primera parte de las *Antigüedades*, correspondiente al período de la historia bíblica hasta el Exilio, constituye toda una paráfrasis del texto bíblico, enriquecido con materiales legendarios, que resultan más frecuentes en los libros 1-5. Éstos proceden de fuentes orales o escritas de tradiciones midrásicas y encuentran paralelo en otras fuentes como Artapano, Demetrio, Eupólemo, Filón, así como *Jubileos* y el Pseudo-Filón. Josefo atestigua la antigüedad de materiales que se encuentran en fuentes rabínicas. Basta seguir las numerosas referencias recogidas en las notas de la edición de Loeb de las *Antigüedades*. Así, p. ej., el dato del *Pirqé de Rabbí Eliezer*, «(Caín) cogió el cadáver de Abel, hizo un hoyo en la tierra y lo enterró», encuentra paralelo en *Antigüedades* 1,54. Son llamativos los puntos de contacto entre Josefo y Filón, p. ej., entre el prólogo a las *Antigüedades* (1,1-21) y la introducción al *De Opificio Mundi* de Filón (1,1-2.12). Los dos autores explican del mismo modo el hecho de que la narración sobre la creación preceda al relato de la entrega de la Torah: el orden de relatos tiene por objeto preparar a la obediencia a quienes han de recibir la Torah. Ofrecen, por otra parte, coincidencias llamativas en la interpretación alegórica, como la división simbólica del Tabernáculo en tres partes: tierra, mar y cielos (*Antigüedades*, 3,181; Filón, *Quaestiones in Exodum* 2,85; *De Vita Mosis* 2,18.88), o la presentación del candelabro de siete brazos como símbolo de los siete planetas (*Antigüedades*, 3,182; Filón, *Quis Rerum Divinarum Heres* 45,221-46.226; *Quaestiones in Exodum* 2,73.75).

BIBLIOGRAFÍA

AMIR, Y., «Authority and Interpretation of Scripture in the Writings of Philo», *Mikra*, CRINT 2/1, Assen/Maastricht-Philadelphia 1988, 421-453.

ARNALDEZ, R. et al. (eds.), *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, 35 vols., Paris 1961-1973.

ARNALDEZ, R., «La Bible de Philon d'Alexandrie», *Le mond grec ancien et la Bible, Bible de tous les temps* I, ed. C. Mondésert, Paris 1984, 37-54.

ATTRIDGE, H. W., *The Interpretation of Biblical History in the Antiquitates Judaicae of Flavius Josephus*, Missoula, MT 1976.

COHN, L.-WENDLAND, P., *Philonis alexandrini opera quae supersunt (editio maior)*, 7 vols., Berlin 1896-1930, reimpreso en 1962.

COLLINS, J. J., *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, New York 1986.

COLSON, F. H.-WHIAKER, G. H., *Philo with an English Translation*, 10 vols. con 2 vols. suplementarios Cambridge, MA - London 1919-1962.

CHRISTIANSEN, I., *Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philo von Alexandrien*, Tübingen 1969.

DANIÉLOU, J., *Philon d'Alexandrie*, Paris 1958.

FELDMAN, L. H.-HATA, G. (eds.), *Josephus, Judaism and Christianity*, Leiden 1987.

FELDMAN, L. H., «Use, Authority and Exegesis of Mikra in the writings of Josephus», *Mikra*, CRINT 2/1, Assen/Maastricht-Philadelphia 1988, 455-518.

LEIMAN, S. Z., «Josephus and the Canon of the Bible», *Josephus, the Bible, and History*, eds. L. H. Feldman-G. Hata, Leiden 1989, 50-58.

KASHER, A., *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt. The Struggle for Equal Rights*, Tübingen 1985.

MACK, B. L., «Philo Judaeus and Exegetical Traditions in Alexandria», *ANRW* II 21.1, 227-271.

MACK, B. L., «Exegetical Traditions in Alexandrian Judaism. A Program for the Analysis of Philonic Corpus», *Studia Philonica* 3 (1974-75) 71-112.

NIKIPROWETZKY, V., *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie*, Lille 1974.

NODET, E. *et al.*, *Les Antiquités Juives*, I, Paris 1990.

SIEGFRIED, C., *Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments*, Jena 1875.

SOWERS, S. G., *The Hermeneutics of Philo and Hebrews*, Richmond 1965.

STEIN, M., *Die Allegorische Exegese des Philo aus Alexandria*, Giessen 1929.

ULRICH, E., «Josephus' Biblical Text for the Books of Samuel», *Josephus, the Bible, and History*, eds. L. H. Feldman-G. Hata, Detroit 1989, 81-96.

WACHOLDER, B. Z., *Eupolemus: A Study of Judeo-Greek Literature*, Cincinnati, New York, Los Angeles, Jerusalem 1974.

WALTER, N., *Der Thoraausleger Aristobulos*, Berlin 1964.

WILLIAMSON, R., *Jews in the Hellenistic World. Philo*, Cambridge 1989.

WOLFSON, H. A., *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, 2 vols., Cambridge, Massachusetts, 1948.

7

HERMENÉUTICA RABÍNICA

El judaísmo del período del segundo Templo y, en particular, la forma de judaísmo plasmada en la comunidad de Qumrán, se fundaba sobre tres bases: el estudio e interpretación de la Torah, la observancia de las prescripciones cultuales y la esperanza mesiánica. El judaísmo postbíblico se constituyó en torno a la figura del rabino, que unía en sí las figuras anteriores del sabio, del sacerdote y del profeta mesiánico. El estudio de la Torah y la observancia de los preceptos debían contribuir a acelerar la venida del Mesías. A partir de la catástrofe del año 70 d.C., destruido el Templo y desvanecidas muchas de las esperanzas mesiánicas, el judaísmo se desarrolló más en una línea metahistórica, con el acento puesto en lo eterno e inmutable de la vida, reglamentada por la Torah conforme a la exégesis rabínica, y abandonó en gran medida su anterior trayectoria en una dirección histórico-mesiánica, que encontró mayor desarrollo, por el contrario, en el cristianismo.

I. MIDRÁS, *HĂLĀKÂ* Y *HAGGĀDÂ*

El judaísmo tiene una base hermenéutica, la interpretación de la Escritura. Los conceptos básicos de esta hermenéutica son los de midrás, *hălāḵâ* y *haggādâ*. Los tres tienen raíces bíblicas; sus primeros desarrollos se encuentran en los propios libros bíblicos (cf. p. 457) y en la literatura judía de la época del segundo Templo (cf. pp. 200-211). La *hălāḵâ*, característica de la literatura de la época misnaica, es un desarrollo de la legislación bíblica. Especifica, p. ej., 39 tipos de trabajo y otros adicionales, cuyo ejercicio estaba prohibido en día de sábado (Misnah, *Šabbat*). La *hălāḵâ* pretendía gobernar todos los ámbitos de la vida, desde el amanecer hasta el anochecer, desde el nacimiento hasta la muerte, alcanzando incluso, más allá del pueblo judío, a la humanidad entera a través de los llamados preceptos noáquicos.

Así como el período de edición de los libros bíblicos y de creación

de la interpretación bíblica fue el correspondiente a la época persa y a los comienzos de la época helenística (cf. p. 453), la *hălāḵâ* tuvo también su desarrollo más importante y decisivo en esta misma época. Un ejemplo característico de la actividad legisladora de este período es el que se refiere a la prohibición de contraer matrimonio con mujeres extranjeras (cf. Neh 8 y 10).

Las fuentes para el estudio de la *hălāḵâ* son las mismas que para el estudio de la interpretación bíblica y del midrás. La versión de los LXX, los libros deuterocanónicos y apócrifos y la misma literatura judeo-helenística contienen materiales haláquicos premisnaicos. A estas fuentes se añaden otras de orden más práctico, como la práctica jurídica, las controversias casuísticas, la costumbre, etc. Entre las primeras fuentes, más directamente relacionadas con la Escritura, la versión de los LXX suele traducir en consonancia con la *hălāḵâ* tannaítica (Ex 12,15; Lv 23,11; Dt 25,5, etc.) o con alguna de las opiniones expresadas entre los rabinos (en Dt 21,12 sigue la opinión de R. Eliezer frente a la de R. Aqiba), o también en oposición a la tradición misnaica (Ex 22,27). El libro de Judit atestigua la antigüedad de la *hălāḵâ* relativa a la circuncisión de un prosélito (14,10). El primer libro de los Macabeos permite reconocer los orígenes de la legislación que autoriza tomar las armas en día de sábado (1 Mac 2,32.41, cf., por el contrario, *Jubileos* 50,12). La *hălāḵâ* expresada en el libro de *Jubileos* suele discordar respecto a la farisea, p. ej., en las leyes relativas a la Pascua; es más estricta incluso que la de Šammai, prohibiendo, p. ej., bajo pena de muerte cargar un animal, hablar de negocios o ayunar en sábado (49,13)

Numerosas *hălāḵôṯ* misnaicas se remontan incluso a los primeros tiempos del período del segundo Templo. La ley recogida en la Misnah (*Šeqalim* 1-4), que obliga a todo judío a contribuir anualmente con medio *šeqel* al sostenimiento del culto en el Templo, tiene sus antecedentes más remotos en Ex 30,11-16, donde se habla de un tributo ocasional, y un antecedente directo en Neh 10,33s., donde se hace ya referencia a un tributo anual (cf. Mt 17,24). La utilización de las fuentes rabínicas para el conocimiento de la *hălāḵâ* premisnaica ofrece problemas muy considerables, que se acrecientan todavía más a la hora de hacer uso de las mismas en relación con los escritos neotestamentarios (cf. p. 532).

Midrás, *hălāḵâ* y *haggādâ* tuvieron un desarrollo paralelo. Según la opinión más común, el midrás fue el marco de desarrollo de la *hălāḵâ* y es anterior a la forma de *hălāḵâ* desarrollada con independencia de la Escritura. Cabe preguntarse en qué época se pasó del tipo midrásico de *hălāḵôṯ* a la creación de *hălāḵâ* independiente de la Escritura. Ello sucedió, según Lauterbach, hacia el 190 a.C., o tras las persecuciones de Antíoco, según la opinión de Epstein. No hay pruebas, sin embargo, de que la formación de la Torah oral estuviera efectivamente relacionada con la Escritura. Según Urbach, la *hălāḵâ* no tuvo su origen

en el midrás sino en la administración de justicia. No era tanto asunto de Sabios exegetas sino del tipo de Sabios jueces de los tribunales.

Las dos vías de creación de la *hălāḵâ,* la midrásica y la originada con independencia de la Escritura, tuvieron seguramente un desarrollo simultáneo y paralelo. La primera estaba más relacionada con el mundo del estudio de la Torah, la segunda con el mundo de la práctica jurídica, aunque bien es cierto que estos dos campos estaban muy relacionados entre sí. Lo más importante en todo ello es reconocer que el midrás era una fuente de creación de *hălāḵâ*; su función no se reducía a aportar pruebas de Escritura a favor de la ley, ni consistía, mucho menos, en un puro ejercicio exegético. Reconocer esta función del midrás, como fuente de la *hălāḵâ,* es fundamental para comprender el desarrollo del judaísmo antiguo.

II. LAS ESCUELAS DE HILLEL Y DE ŠAMMAI

La hermenéutica judía, babilónica y alejandrina, oriental y occidental, semitizante o helenizante, tuvo su punto de condensación en un personaje, Hillel, en una época que resultó de tránsito, la del cambio de era, y en un lugar geográfico de paso de pueblos y de lenguas, la Palestina bilingüe de arameo y greco-parlantes (con restos vivos de hebreo en las sinagogas e influjo del latín en los cuarteles).

1. *La escuela de Hillel*

Hillel llegó a Jerusalén procedente de Babilonia. Sus maestros eran alejandrinos, Šemayah y Abtalión. En Palestina gozó de una relativa simpatía entre los herodianos, pues no se dejó fascinar por las especulaciones apocalípticas ni tampoco por los impulsos de carácter mesiánico desatados más tarde entre los celotas. Hillel vivió en una época de tránsito y de cambio. Durante el período herodiano, los sistemas legales y las instituciones jurídicas hicieron crisis y perdieron mucha de su antigua fuerza coercitiva.

Hillel promulgaba normas y enseñaba la doctrina basándose más en la lógica y en la *deducción racional* que en la tradición y en las *auctoritates.* Consultado sobre un caso de colisión entre las legislaciones relativas a la fiesta de la Pascua y al cumplimiento del sábado, Hillel se entregó al estudio de la Escritura, pero sus interlocutores no admitieron los «argumentos de Escritura» y no aceptaron su propuesta hasta que hubo hecho referencia a la tradición y a la enseñanza recibida de sus maestros Šemayah y Abtalión (TJ *Pesaḥim* 6,1,33a).

Hillel estableció las siete reglas —o hizo uso de ellas si ya existían con anterioridad—, por las que se debía regir toda interpretación legal y exegética de los textos bíblicos. Se sirvió para ello de modelos y de

términos técnicos de la retórica helenística. Tal utilización de la lógica y de los métodos hermenéuticos de corte griego introdujo en el derecho y en el pensamiento hebreos el principio de realismo socrático y estoico y un talante dialógico de puesta en cuestión de lo más obvio. El juego de la pregunta y la respuesta se convertía en el camino para alcanzar el conocimiento y para saber actuar en cada circunstancia, en una difícil síntesis de gnosis verdadera y de ortopraxis.

Hillel creó las condiciones de posibilidad de un control racional de la Torah. La interpretación y la aplicación de la ley en su puro sentido literal pueden en ocasiones ser contrarias al verdadero espíritu de la ley, simplemente, por ejemplo, porque hayan cambiado las circunstancias históricas para las cuales se promulgó la ley. Por ello Hillel promulgaba nuevos decretos (*taqqānôṯ*), siguiendo en cada caso las exigencias del momento. No reparaba en cambiar, si era preciso, la letra de la ley con tal de salvar el sentido y el fin primordial de la misma.

Los rigoristas, adversarios de Hillel, podían reprochar a éste que, por insistir en la interpretación racional de la Torah, desatendiera la exigencia del cumplimiento efectivo de la ley. Hillel respondía con el argumento de que su interpretación racional hacía posible salvar la validez y la aplicación de la ley a los nuevos tiempos y a los nuevos lugares de la diáspora, a los que, de lo contrario, no podría alcanzar la aplicación de leyes de tiempos remotos, pensadas para el ámbito de la tierra de Israel. Ante las nuevas situaciones no previstas en el derecho vigente, Hillel promulgaba nuevas *taqqānôṯ*, incluso en aquellos casos en los que la nueva normativa no estaba todavía basada en una *hălāḵâ* bíblica, pues el desarrollo exegético de *hălāḵâ* no había alcanzado todavía a fundar la nueva normativa en la antigua legislación bíblica.

La escuela de Hillel asumía la tradición recibida, pero al mismo tiempo recogía y daba *valor jurídico a la praxis,* sin preguntarse si el origen de una costumbre adquirida podía ser ajeno a la tradición de Israel. Esta simbiosis de tradición y de modernidad fue posible gracias a un esfuerzo hermenéutico de interpretación y de actualización de los antiguos textos legales de la Biblia. El uso o costumbre se convertía en *hălāḵâ* y recibía el halo de lo sagrado. De este modo se aseguraba que el cumplimiento de la ley estuviera al alcance de cualquier judío. La ley no se convertía en privilegio de elegidos y de perfectos, lo que hubiera conducido a una ética elitista y alejada del pueblo judío.

2. *La escuela de Šammai*

La escuela de Šammai acusaba a Hillel de modernismo, por el hecho de admitir nuevas normas (*hălāḵôṯ*) derivándolas a partir de la Escritura. Šammai se caracterizaba por un talante conservador, patriótico, opuesto a influjos extranjeros y contrario, por lo mismo, al proselitismo entre los paganos. Sin embargo, a pesar de las tendencias rigoristas de su escuela, en uno de cada seis casos en los que el Talmud recoge las diferencias entre las dos escuelas, la opinión de los de Šammai resulta ser la más abierta. En realidad la actitud de la escuela de Šammai revela la preocupación por salvaguardar los principios fundamentales y no tanto una intransigencia absoluta en la aplicación práctica de la ley (A. Guttmann). Según Ginzberg, Šammai se dirigía a la clase más acomodada, mientras que Hillel tenía más presente a la clase baja (Ginzberg). Las diferencias entre ambas escuelas se deben seguramente a causas más variadas y complejas. En el campo teológico la perspectiva de Šammai era más teocéntrica, la de Hillel más antropocéntrica. En el terreno de las relaciones con los gentiles, Šammai era más reacio a la admisión de prosélitos, Hillel mantenía una relación más próxima y amistosa hacia los mismos. La actitud de uno y otro en relación con la mujer no casa con una oposición simple entre rigoristas y liberales. Frente a la escuela de Hillel, la de Šammai reconoce más los derechos de la mujer, defiende su *status* personal y su independencia económica, y concede credibilidad a su testimonio en los procesos legales.

III. LAS ESCUELAS DE R. ISMAEL Y DE R. AQIBA

Yoḥanan Ben Zakkay, fundador de la escuela de Yabneh, fue discípulo de Hillel. Pudo ser tal vez una figura gris y carente de la brillantez de su maestro, pero se le considera con justicia como el hombre que, tras la catástrofe nacional del año 70, reorganizó el judaísmo e hizo posible la «Restauración» de las instituciones y de la vida del pueblo de Israel. Contrario al celotismo político, leal a Roma con tal de conseguir sus propios fines, independiente respecto al poder de la clase sacerdotal, Yoḥanan Ben Zakkay desarrolló la legislación y la interpretación de las leyes antiguas, con el fin de que las normas y las tendencias interpretativas de la escuela hillelita pudieran tener fuerza legal y resultaran aplicables en la nueva situación de diáspora en la que la sociedad judía tendría que vivir a partir de entonces. Yoḥanan ben Zakkay recogió el procedimiento hillelita de las *taqqānôṯ*, que permitía la creación de nueva jurisprudencia y la aplicación de las antiguas leyes del Templo de Jerusalén en un Sanedrín integrado ahora por laicos y alejado de Jerusalén.

El s. II d.C. conoció un gran florecimiento de la hermenéutica judía. Las escuelas de R. Ismael y de R. Aqiba representan dos corrientes opuestas (L. Finkelstein).

R. Ismael basaba su hermenéutica en la quinta regla de Hillel sobre «lo general y lo particular», mientras que R. Aqiba desarrolló el método de «la inclusión y la exclusión», que le permitía atribuir importancia suma a los detalles más nimios del texto, incluidos acentos, letras y partículas. La hermenéutica de R. Ismael partía del principio según el cual toda doctrina o ley están expresadas en lenguaje humano, por lo que su interpretación ha de estar regida por la lógica de la razón. No

cabe forzar el sentido del texto en aras de una interpretación atomizadora, aplicada a palabras y a letras sueltas, tal como se hacía en la escuela de Aqiba, al margen incluso de toda lógica. Si para Hillel la «promulgación» de nuevas leyes en función de las exigencias de la realidad circundante era más importante que la «derivación» de otras leyes a partir de los textos de la Escritura, Aqiba, por el contrario, daba primacía a la «derivación» de leyes a partir de los textos sagrados, sin dejar apenas espacio a la *hălāḵâ* pura y al procedimiento de establecer nuevas *taqqānôṯ*. Aqiba mezcla los métodos de la *hălāḵâ* y la *haggādâ*, que Hillel distinguía cuidadosamente. A partir de Aqiba toda tradición oral podía ser legitimada a partir de la Escritura. No cabía ya el temor, expresado por Yoḥanán Ben Zakkai, de que una *hălāḵâ* desprovista de fundamento en la Escritura pudiera quedar olvidada.

La interpretación lógica y racional de la escuela de R. Ismael estaba dotada de un gran rigor crítico, filológico e histórico. Por el contrario, R. Aqiba, más próximo a los movimientos celotas y a las corrientes místicas y apocalípticas de la época, daba rienda suelta a un espíritu menos riguroso tanto en la exégesis como en la praxis legal.

Aunque sus viajes no parecen tener relación con la revuelta de Bar Koḵba', Aqiba dio su aprobación y una interpretación mesiánica a la revuelta de éste. Todos los textos hacen referencia al hecho de que Aqiba fue ejecutado en relación con la revuelta, aunque los detalles suministrados pueden no ser históricos (P. Schäfer).

La escuela de Aqiba, cuya obra continuaron grandes maestros como Šim'on, Me'ir y Yĕhudah el Príncipe, tuvo mucho mayor influjo en la historia posterior del judaísmo y, muy en particular, en la compilación de la Misnah. El nombre de Aqiba es citado en 270 ocasiones frente a las 80 en las que aparece citado su rival, R. Ismael.

En lo referente a la tradición de lectura del texto bíblico las dos escuelas mantenían diferentes criterios. R. Ismael no admitía cambio alguno en el texto consonántico, pero sí en la pronunciación del mismo. R. Aqiba consideraba que la pronunciación tradicional, que no estaba todavía fijada mediante signos vocálicos, tenía el mismo valor y el mismo carácter inmutable que el texto consonántico. R. Ismael no atribuía valor o significación especial al orden en el que aparecían las unidades del texto bíblico. Según R. Aqiba, por el contrario, el orden transmitido era inmutable y altamente significativo (TB *Sanhedrin* 4a-b; *Ḥullin* 72a; *Pesaḥim* 6b).

Las escuelas de R. Ismael y de R. Aqiba desarrollaron dos tendencias de la hermenéutica judía que arrancan de Hillel: la búsqueda, por una parte, de la libertad y racionalidad en el análisis exegético y la sujeción, por otra, a los imperativos de orden práctico y legal, como antídoto contra una posible disolución del ser judío por asimilación a las formas de ser paganas o cristianas.

El cristianismo, sobre todo en sus formas paulina y joánica, se aproxima en cierta medida a las corrientes esenias, alejándose del fariseísmo hillelita. La hermenéutica filoniana y la teología esenia encontrarán mayor aceptación en el cristianismo y rechazo mayor en el judaísmo. El cristianismo tendió desde muy pronto a establecer límites precisos en el terreno doctrinal, frente al posible surgir de desviaciones heréticas, aunque la necesidad de adaptarse a mundos culturales muy diferentes le obligaba a aceptar en la práctica un mayor pluralismo que el existente en el judaísmo. Éste, por el contrario, se mostraba más permisivo en la doctrina, pero hubo de elaborar unas normas muy precisas de conducta (*hălāḵâ*), para garantizar la cohesión y la supervivencia del cuerpo social judío.

IV. ESTRUCTURA DIALÓGICA DE LA HERMENÉUTICA RABÍNICA

A la lógica de la hermenéutica hilleliana correspondía un *estilo dialógico*, que favorecía y alentaba el pluralismo de opiniones y de puntos de vista. Las opiniones contrarias de Hillel y de Šammai podían ser consideradas verdaderas por igual, tanto una como otra, y podían recibir igual refrendo a través de una voz del cielo: las «dos opiniones son palabras del Dios viviente» (TB *'Erubin* 13b).

El debate rabínico estaba siempre inacabado y abierto a la discusión. Zanjada incluso una cuestión por decisión mayoritaria, era todavía posible enseñar una opinión contraria, siempre que ésta fuera defendible con argumentos razonables. La argumentación podía ser más importante que las conclusiones extraídas, pues la verdad resulta siempre inalcanzable. La razón ocupa un lugar central en la hermenéutica rabínica, aunque las fuentes de la verdad no se encuentran en la razón sino en la Escritura (Kraemer). La teología judía no llegó nunca, sin embargo, a cristalizar en dogmas; a lo sumo y como defensa contra el gnosticismo, se condensó en algunas afirmaciones básicas sobre el monoteísmo y sobre la bondad de lo creado.

El espíritu crítico de la exégesis rabínica no se detiene ni siquiera en la crítica al mismo Dios, quien se somete a la interpretación que los rabinos hacen de la Torah divina («Mis hijos me han vencido», TB *Baba Meṣi'a* 59b). Este pasaje talmúdico atestigua la primacía concedida a la razón en la hermenéutica judía. El sabio es superior al profeta y al místico extático. Tradición y revelación son dos categorías fundamentales del judaísmo (cf. p. 456). La tradición es elevada a la categoría de revelación, la cual parece estar incluso subordinada a aquélla. La tradición se transmite por generación de un sentido nuevo y renovación de un sentido antiguo. Esta renovación (*ḥiddûš*) no pone en peligro la integridad del dato textual ni supone la intrusión de un elemento extraño en el texto, el cual se enriquece gracias a su continua renovación. La Torah escrita está sometida a las exigencias y a los métodos de interpretación propios de la Torah oral. «La ley oral trata de hablar de aquello que dice la ley escrita. Pero la ley oral dice algo más; va más allá del

sentido obvio del pasaje estudiado, aunque sin abandonar el espíritu del sentido global de la Escritura» (Levinas, *L'Au-delà du verset* 95).

Una característica muy particular de la hermenéutica judía reflejada en la Misnah es la preocupación por recoger y conservar las opiniones minoritarias, que por ser tales no podían aspirar a tener fuerza normativa alguna. Este respeto a la opinión de la minoría expresa el convencimiento de que en la aplicación del derecho todo es cuestionable y nada puede convertirse en dogmático; esta mentalidad responde a la sensibilidad jurídica y filosófica del mundo helenístico.

Esta estructura dialógica de la hermenéutica judía ponía en movimiento todo un juego de preguntas y de objeciones. El propio género literario de los midrašim haláquicos se caracteriza por la *forma dialogal*: un rabino plantea la resolución de una cuestión o de un caso particular y propone una decisión haláquica, que tiene su punto de apoyo en la Escritura; seguidamente otro rabino pone objeciones y se entabla una discusión generalizada, con argumentos y contraargumentos por parte de unos y de otros; el debate concluye con una decisión tomada por mayoría, que desde ese momento se convierte en *Hălāḵâ* normativa.

El estilo dialógico de la Misnah y del Talmud no podía menos de conducir al desarrollo de unas *técnicas de compilación* museística, por las que se recogían incluso las opiniones y normas más obsoletas. La clasificación de las leyes no seguía un orden sistemático ni correspondía a un índice de materias. Se asemejaba más bien a una especie de florilegio de autores, seleccionando a veces las interpretaciones más extrañas, por muy opuestas que fueran a la opinión común y a la praxis establecida. Este «principio de conservación» salvó del olvido numerosas *hălāḵôṯ* de la escuela sammaíta, al igual que un buen número de tradiciones de los saduceos que habían caído en desuso tras la destrucción del Templo.

La realidad y la praxis cambiantes obligaban a desarrollar un método exegético que hiciera posible la «aplicación» hermenéutica de las leyes a las nuevas situaciones. Por otra parte, el desarrollo de unos métodos precisos de interpretación y de unas «normas de derivación» de leyes a partir de la Escritura ponía coto a una posible arbitrariedad en la interpretación de las leyes bíblicas y en la creación de nuevas normas por derivación de otras antiguas.

Una diferencia fundamental distingue la hermenéutica judía de los *amoraítas* y *tannaítas* de la hermenéutica de los esenios de Qumrán y de los primeros cristianos. Entre éstos la discusión se abre con el planteamiento de una cuestión y concluye con una decisión, que en última instancia corresponde tomar al Maestro de Justicia o al Rabí Jesús. En la literatura misnaica la discusión se resuelve, por el contrario, mediante una decisión que es tomada por mayoría.

V. GÉNEROS DE LA INTEPRETACIÓN RABÍNICA: *PĚŠĀṬ, DĚRAŠ, PĒŠER* Y ALEGORÍA

Cuatro son los géneros principales de interpretación en la hermenéutica judía: *pěšāṭ, pēšer, děraš* y alegoría. La delimitación entre ellos es muy imprecisa; los propios intérpretes judíos no eran necesariamente conscientes de la distinción de estos cuatro géneros.

1. *Interpretación literal* o pěšāṭ

La interpretación literal o *pěšāṭ* era la interpretación más corriente, sobre todo en la aplicación de los textos jurídicos a los casos concretos en litigio. Incurría incluso a veces en un literalismo extremo. En la literatura talmúdica la interpretación literal es menos frecuente que la midrásica. La interpretación literal era tan obvia y conocida que no precisaba ser recogida en una compilación legal. El mismo Filón, máximo representante de la interpretación alegórica, y los escritos del Mar Muerto, caracterizados por la interpretación *pēšer,* exponen también con frecuencia la exégesis literal.

Por tratarse del sentido obvio del texto, no es preciso detenerse aquí más en su consideración. Los otros sentidos exigen mayor atención.

2. *Interpretación* pēšer

La interpretación *pēšer* es característica de los escritos exegéticos de Qumrán. Conforme a este tipo de interpretación, el sentido de un texto bíblico no es el que se refiere a las circunstancias del momento en el que fue escrito, sino que es el sentido profético que el texto adquiere por referencia a las circunstancias de la comunidad escatológica (W. H. Brownlee, F. F. Bruce) (cf. pp. 206 y 484). Ejemplos del género *pēšer* pueden encontrarse en pasajes del *Pēšer de Oseas* (2,8-12), *Pēšer de Habacuc* (2,17), *Documento de Damasco* (21,28), y también del evangelio de Mateo (Mt 1,18-23; 2,1-6; 2,16-18; 3,1-13).

3. Děraš *y midrás*

a) Terminología. Los términos de la misma raíz *drš* («investigar, buscar»), *děraš* y midrás, no alcanzaron hasta los comienzos de la época rabínica el significado técnico de búsqueda del sentido de la Escritura. Estos términos se aplicaban a todo tipo de interpretación de la Escritura y no necesariamente al empleado en los midrašim.

Igualmente la toma de conciencia de la distinción teórica entre interpretación literal e interpretación derásica no aparece atestiguada

hasta los inicios del s. IV d.C. en el Talmud babilónico. En el anterior período tannaítico los términos *pěšāṭ* y *děraš* eran utilizados todavía indistintamente: la interpretación a través del *děraš*, consistente en la búsqueda de los sentidos recónditos del texto, era también verdadera interpretación literal del texto (A. G. Wright).

El término «midrás» puede referirse a tres realidades diferentes: el *procedimiento* exegético por el que se interpreta un texto (*děraš*), la *interpretación* concreta de un determinado versículo o pasaje bíblico según el método midrásico, y la *compilación* de obras de exégesis, recogidas en las colecciones denominadas midrašim. El estudio de la «literatura midrásica comparada» puede iniciarse a partir de estas obras de compilación (Neusner), o a partir de los métodos de exégesis y de las interpretaciones concretas sobre un determinado pasaje (Kugel).

b) *Definición.* Una definición clara y precisa de «midrás» como procedimiento exegético ha de incluir tres elementos: el midrás es una forma de *exégesis,* que parte de la *Escritura* y está destinada a la *comunidad judía* (Porton). El midrás rabínico ofrece diversas características que lo diferencian de otros tipos de interpretación judía.

Los textos rabínicos constituyen colecciones de textos sueltos, cuyo orden y disposición puede ser obra de uno o de varios editores. Con frecuencia estos comentarios sueltos, reunidos en colecciones, se refieren al mismo pasaje bíblico y pueden ser prácticamente idénticos, complementarios o incluso contradictorios entre sí. A diferencia de otras formas de midrás, el midrás rabínico no suele ser anónimo; numerosas sentencias pueden estar atribuidas a un mismo sabio o rabino. El comentario rabínico puede aparecer ligado a una unidad bíblica o puede formar parte de un diálogo, un relato, o un discurso. En otras formas del midrás el comentario está unido al texto bíblico comentado. El midrás rabínico fracciona el texto en una medida mucho mayor que cualquier otro tipo de midrás, con la excepción de los targumim que, por su propia naturaleza, tratan aisladamente todos y cada unos de los elementos del texto. Es frecuente el que se haga mención expresa del método exegético específico utilizado en el comentario correspondiente.

c) *Finalidad de la exégesis midrásica.* El midrás puede responder a propósitos muy variados que es posible reconocer a través de los diferentes estilos empleados.

Uno de estos propósitos consiste en relacionar las leyes de nuevo cuño con pasajes de la Escritura aducidos en su favor, de modo que las nuevas costumbres puedan encontrar una mayor aceptación entre los miembros de la comunidad judía al venir garantizadas de un modo u otro por los textos de la Escritura (Weingreen). La conexión entre la nueva norma y el pasaje correspondiente de la Escritura parece haber sido establecida con frecuencia en una fecha tardía, una vez que la nueva ley había sido ya aceptada y que podía ser introducida en la

Misnah. El midrás cumplía también el propósito de resolver problemas y contradicciones del texto de la Escritura (Vermes) y de mantener vivo el espíritu de la comunidad judía. Las obras midrásicas parecen estar dirigidas al pueblo a modo de sermones sinagogales (J. Heinemann, A. Wright), aunque no existen pruebas que permitan asegurar que respondan efectivamente a tales sermones. Los midrašim son demasiado breves para formar un sermón y son, por otra parte, demasiado obscuros y sofisticados como para estar dirigidos al público en general. Es posible que muchos pasajes midrásicos estuvieran dirigidos exclusivamente a la atención de los estudiosos de las escuelas.

La obra completa de *Génesis Rabbah* constituye todo un ejemplo de relectura midrásica del libro del Génesis. Presta mayor atención al mensaje que se puede extraer del libro para el presente y el futuro de Israel que a la propia historia narrada en el libro del Génesis. Las figuras de Esaú, Ismael y Moab se convierten en símbolos del Imperio romano, el último de los cuatro imperios cuya caída precederá a la restauración de Israel (Persia, Media, Grecia, Roma). Esaú, el hermano de Jacob/Israel, se convierte también en símbolo del cristianismo, que se consideraba heredero de las promesas judías y se adueñaba también de la herencia del Imperio romano. A través de la figura de Esaú el midrás reconoce el parentesco que une al judaísmo y al cristianismo, pero hace saber al mismo tiempo que el cristianismo, asociado al Imperio romano, terminará por ceder el puesto a los hijos de la bendición confiada a los israelitas descendientes de Jacob. Ejemplos de midrás se encuentran especialmente en *Levítico Rabbah, Sifré Números, Pesiqta de Rab Kahana* y en el Talmud de Babilonia (*Sanhedrin* 90A).

Este tipo de midrás, desarrollado en la literatura rabínica, se diferencia netamente del midrás *parafrástico,* típico de los targumim (p. ej., *Neophyti* Dt 29,9 [v. 8 en TM]; Gn 2,15; 3,15; Dt 32,30, etc.) o de algunos libros de la versión de los LXX (p. ej., LXX Prov 1,7 y Ex 22,8-9) (cf. p. 468).

Los críticos del s. XIX no prestaron atención al estudio del midrás por considerarlo un tipo de literatura carente de valor (Heinemann). El midrás ha sido objeto de estudio en los últimos años desde el punto de vista de los géneros literarios empleados (Wright) y de la historia de formación de las compilaciones midrásicas (Neusner).

El midrás lee la Escritura bajo la perspectiva de que las cosas no son lo que parecen y el sentido de los textos no es únicamente el obvio o literal. La Escritura posee «setenta caras» y el objetivo del midrás es descubrir los sentidos recónditos del texto. En ello es de algún modo comparable al procedimiento alegórico y a la búsqueda cabalística.

4. *Alegoría*

Dos grupos de fariseos palestinos, anteriores a la época de R. Judá el Príncipe, los llamados *Dōršê Rĕšûmôt* y *Dōršê Ḥămûrôt,* hacían uso del método alegórico, aunque sin rebasar nunca ciertos límites (Lauterbach). La obra literaria de estos grupos fue rechazada más tarde cuando, a partir del finales del s. II d.C., se impuso en el judaísmo una tendencia contraria a la exégesis alegórica. Algunos textos targúmicos presentan una interpretación alegórica de la legislación bíblica, a pesar de que no estaba autorizada la aplicación de este tipo de interpretación a los textos legales (Bonsirven).

El sistema hermenéutico judío desarrollado por Hillel se basaba en modelos helenísticos, incluyendo también el método alegórico (Daube). Los métodos y la terminología empleados por los tannaítas suponen el influjo de los retóricos helenistas (Lieberman). Los principios exegéticos, el estilo y la terminología de Hillel son similares a los de autores como Cicerón (Daube). Los rabinos se asemejan en ocasiones a los filósofos helenísticos (Bickerman). En el midrás rabínico se observan elementos estoicos, epicúreos, platónicos y cínicos (Fischel) (cf. p. 123).

No se han de exagerar, sin embargo, las semejanzas con la hermenéutica alejandrina. El escriba judío no dependía necesariamente del filólogo helenista, sino que era heredero de una tradición con hondas raíces en el Oriente antiguo. La diferencia principal entre los filólogos alejandrinos y los escribas judíos estribaba en que éstos interpretaban un texto que ellos consideraban revelado por el mismo Dios y que, por tanto, exigía una actitud de escucha muy diferente a la de los textos de los griegos (cf. p. 162).

VI. REGLAS Y MÉTODOS DE INTERPRETACIÓN

La hermenéutica judía conoció todo un proceso de formación tanto en la terminología como en los métodos de interpretación. La formación progresiva de las listas de normas de interpretación (*middôt*) pone de relieve este proceso evolutivo: las primeras siete reglas, atribuidas a Hillel, se convirtieron en trece con R. Ismael y pasaron a ser treinta y dos con R. Eliezer ben Yose ha-Gĕlili (Zeitlin). La formación alejandrina de los maestros de Hillel, Šemayah y Abtalión explica determinadas características de la exégesis rabínica (Daube). Las siete reglas de Hillel se encuentran recogidas en el tratado *'Abot de Rabbí Natán* (37) y en la Tosefta, *Sanhedrin* (7,11). Estas reglas son las siguientes (se citan algunos ejemplos a lo largo del libro) (cf. p. 538):

1. *Qal wā-ḥōmer*: lo que se aplica a un caso de menor importancia tiene validez en otro de mayor cuantía (argumentación *a fortiori*).
2. *Gĕzērâ šawâ*: palabras idénticas, utilizadas en casos diferentes, tienen aplicación en ambos (principio de la analogía verbal).

3. *Binyan 'aḇ mikkāṯûḇ 'eḥad*: si una misma frase se encuentra en un determinado número de pasajes, la consideración de uno de ellos se aplica a todos.
4. *Binyan 'aḇ miššĕnê kĕṯûḇîm*: formación de un principio a través de la relación establecida entre dos textos.
5. *Kĕlāl ûpĕrāṭ*: ley de lo general y lo particular. Un principio general puede ser restringido por aplicación a un texto particular; igualmente, lo particular puede generalizarse y convertirse en principio general.
6. *Kāyôṣē' bô bĕmāqôm 'aḥēr*: la dificultad de un texto puede ser resuelta por comparación con otro texto que tiene puntos de similitud (no necesariamente verbal) con el anterior.
7. *Dāḇār hallāmēḏ mē'inyānô*: determinación del sentido por el contexto.

Algunas de estas reglas son simple aplicación de la lógica y del buen sentido. Otras se prestan a los mayores abusos en la práctica de la exégesis (en particular las reglas 2ª, 3ª, 4ª y 6ª).

En la primera mitad del s. II d.C., R. Ismael amplió la lista de reglas de Hillel hasta el número de trece, con el propósito de poner freno a las innovaciones hermenéuticas de R. Aqiba. Se atribuye a R. Eliezer ben Yose ha-Gĕlili una ampliación posterior, realizada probablemente entre los años 130 y 160.

Las reglas de Hillel condujeron al desarrollo de una exégesis atomizadora, que interpretaba sentencias, cláusulas, frases e incluso palabras sueltas con absoluta independencia del contexto literario y de las circunstancias históricas aludidas en el texto (G. F. Moore). En cuestiones haláquicas la tradición vigente impedía una aplicación demasiado arbitraria de las reglas de interpretación. Por el contrario, en temas de *haggādâ* los excesos eran muy frecuentes, pues no solían entrañar peligro para la praxis jurídica. Las cuatro últimas reglas de R. Eliezer son las que probablemente han dado lugar a las interpretaciones más fantasiosas y disparatadas. Estas cuatro reglas son las relativas a la *Gĕmatryā',* consistente en el cómputo del valor numérico de las letras, al *Noṭariqon* o procedimiento consistente en dividir una palabra en dos o más y explicar seguidamente cada una de ellas como si de una palabra suelta se tratara, al procedimiento designado por la expresión *Muqdām ûmĕ'uḥār,* mediante el cual un texto es colocado en un emplazamiento posterior; y, finalmente, a la norma designada con la expresión *Muqdām ûmĕ'uḥār šehû' bapārāšiyyôt,* que autoriza a suponer que numerosos pasajes se refieren a una época posterior a aquélla a la que se refieren los pasajes precedentes (y viceversa) (Strack-Stemberger).

No se ha hecho todavía una clasificación sistemática de los métodos de la exégesis rabínica en términos lingüísticos. Esta clasificación ha de ser sincrónica antes que diacrónica y no ha de estar basada en la comparación con otros tipos de métodos de interpretación (Samley).

Los materiales lingüísticos para esta clasificación van desde las letras y morfemas hasta las frases y unidades amplias de contenido legal o narrativo. Son muy numerosos los aspectos que en una simple letra pueden ser portadores de significado: la forma de la letra, el significado de su nombre, su valor numérico (*gĕmatryā'*), su posición en el alfabeto, su valor acronímico (*noṭariqon*), su valor sonoro (*'al-tiqre*), etc.

La interpretación rabínica no da explicación de los puros signos, sino de los signos tal como se encuentran en un texto fijado. El orden o secuencia de las letras, palabras o frases, puede ser portador de sentido. La posición de las letras *'ālep* y *bêṯ* en la Torah da pie a *Génesis Rabbah* (1,1) para dar razón de la importancia de estas dos letras en la secuencia alfabética. La secuencia de los nombres de Moisés y Aarón es aprovechada en la Mekilta de R. Ismael, *Pisḥa* 1 (Ex 12,1 y 6,26-27), para explicar que tanto monta uno como el otro. El criterio de decisión entre dos frases en discordia es el orden entre las mismas (Sifrá, Lv 18,6-7, *kĕlāl ûpĕrāṭ*). La Mekilta de R. Ismael, *Baḥodeš* 5 (Ex 20,2) da razón de por qué el decálogo se encuentra al comienzo del la Torah en Ex 20,2: el texto del decálogo se relaciona con las unidades precedentes, que relatan los beneficios de Dios a Israel. Se pueden establecer relaciones de identidad o de contraste entre lexemas: *Génesis Rabbah* 1,1 ofrece una serie de sinónimos del término *'āmôn* (Prov 8,30; Nm 11,12; Est 2,7; Nah 3,8); la sinonimia o la utilización de una palabra en diferentes contextos da razón de su sentido e invita a la interpretación midrásica.

En la exégesis rabínica el sentido no es nunca inmediato. La palabra revelada espera una explicación para ser comprendida. El comentario es por ello siempre necesario y la exégesis se inscribe dentro de una larga tradición. El texto no existe sino en la caja de resonancia de la tradición. Estar anclado en una tradición no significa estar sometido a prejuicios que limitan la libertad. Es ponerse a la escucha, crearse una estructura de anticipación que permita acercarse al texto y comprenderlo. En la mentalidad moderna, hija del Iluminismo, la tradición heredada representa un elemento opresor, mientras que para los rabinos significa un factor liberador de sentido. Es significativa la interpretación rabínica del término «herencia» en Dt 33,4: «Una Torah prescribió para nosotros Moisés, *herencia* (*môrāšâ*) de la comunidad de Jacob». El Talmud babilónico (*Pesaḥim* 49b) lee *mĕ'ōrāśâ*, «novia», «prometida». Lejos del tan denostado juridicismo, la tradición recuerda el amor de una novia (Fishbane 76). Sifre, Dt 17,19, recoge el dicho: «La lectura de la *Miqra'* conduce al Targum, el Targum a la Misnah, la Misnah al Talmud y el Talmud a la acción».

Los métodos rabínicos de la interpretación jurídica (*hălāḵâ*) y ético-teológica (*haggādâ*) responden a los mecanismos que rigen todo proceso de interpretación. Las hermenéuticas jurídica y teológica han podido ser consideradas como paradigma de lo que sucede en todo proceso de interpretación (Gadamer) (cf. p. 601). Toda interpretación es «aplicación»: aplicación de una norma legal a un caso particular en la *hălāḵâ* y

aplicación de un mensaje ético-religioso, escrito u oral, a nuevas circunstancias y lugares en la *haggādâ*.

La hermenéutica judía tiene un carácter dialógico y dialogante; presenta la estructura circular de pregunta-respuesta. El diálogo entre intérpretes, que en principio discrepan sobre la aplicación de un texto legal o sobre la significación de un texto religioso, conduce a la toma de una decisión jurídica o a la determinación del sentido de un texto religioso. Pero la esencia del diálogo radica no tanto en la relación establecida en la discusión entre los intérpretes sino en la relación, también dialógica, que éstos tratan de establecer con el texto y con lo que el texto pretende desvelar: la Torah eterna y la voluntad divina.

Con frecuencia los estudiosos no judíos tienden a rechazar la exégesis rabínica considerándola vacía de contenido y carente de valor en orden a la comprensión del texto del AT. Es preciso reconocer, sin embargo, que la Misnah y el Talmud conservan muchos materiales de la tradición oral que se remontan a la época bíblica, aunque es preciso poner el acento en el hecho de que la interpretación rabínica tiene también un valor en sí misma.

El estudio del midrás ha de comenzar a partir del contexto judío en el que este género de interpretación nació y se desarrolló. Sólo tras haberse familiarizado con los métodos, interpretaciones y colecciones del Midrás, cabe enfocar desde esta perspectiva el estudio del NT. Con frecuencia los estudiosos del NT dan un salto demasiado rápido desde la interpretación midrásica a la exégesis neotestamentaria (cf. p. 532).

La Torah oral desarrolla el sistema de normas de pureza e impureza contenidas en la Torah escrita, pero no lo revisa ni lo contradice. La Torah oral no considera puro nada de lo que la Torah escrita tiene por impuro. Se limita a especificar qué objetos, qué espacios y que acciones son susceptibles de producir impureza. Un rabino cercano al fariseísmo, Jesús de Nazaret, podía decir con razón: «No he venido a abolir la ley (sacerdotal). No he venido a abolirla sino a cumplirla». La Torah oral constituye la culminación de la Torah escrita. La doble Torah es «la única Torah completa de Moisés, nuestro Rabí» (Neusner).

BIBLIOGRAFÍA

Ediciones

ALBA CECILIA, A., *Midrás de los Diez Mandamientos y Libro precioso de la salvación*, Valencia 1990.

ALBECK, C.-YALON, H., *The Six Orders of the Mishnah Explained and Pointed*, Jerusalem-Tel Aviv 1952-59 (en hebreo).

DANBY, H., *The Mishnah*, Oxford 1933, reimpreso en 1954.

DEL VALLE, C., *La Misna*, Madrid 1981.

EPSTEIN, I. (ed.), *Hebrew-English Edition of the Babylonian Talmud*, London (Soncino) 1960-, 22 vols. publicados.

Epstein, I. (ed.), *The Babylonian Talmud,* 35 vols., London (Soncino) 1935-52.
Freedman, H.-Simon, M. (eds.), *Midrash Rabah,* 10 vols., London-Bournemouth (Soncino) 1951.
Girón Blanc, L.-F., *Midrás Exodo Rabbah,* I, Valencia 1989.
Girón Blanc, L.-F., *Midrás Cantar de los Cantares Rabbah,* Estella 1991.
Goldschmidt, L., *Der Babylonische Talmud,* 9 vols., Berlin 1897-1935.
Lauterbach, J. Z., *Mkylt' drby Yšm''l: Mekilta de-Rabbi Ishmael,* 3 vols., Philadelphia PA 1933-1935, reimpresión en rústica 1976.
Lieberman, S., *The Tosefta according to Codex Vienna,* 2 vols., New York 1955 y 1962.
Navarro Peiró, A., *Abot de Rabbí Natán,* Valencia 1987.
Neusner, J. (ed.), *The Talmud of Babylonia: an American Translation,* Atlanta GA 1984-, plan de la obra en 36 vols.
Neusner, J. (ed.), *The Talmud of the Land of Israel,* Chicago 1982-, 22 vols. publicados.
Pérez Fernández, M., *Los capítulos de Rabbí Eliezer,* Valencia 1984.
Pérez Fernández, M., *Midrás Sifré Números,* Valencia 1989.
Rengstorf, K.-H.-Rost, L. (eds.), *Die Mischna: Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung,* Berlin 1910.

Estudios

Albeck, D., *Mābô' lammišnāh,* Jerusalem-Tel Aviv 1960; versión alemana *Einführung in die Mischna,* Berlin-New York 1971.
Bacher, W., *Die Agada der babylonischen Amoräer,* Strassburg 1878.
Bacher, W., *Die Agada der palästininsischen Amoräer,* Strassburg 1892-99.
Bacher, W., *Die Agada der Tannaiten,* Strassburg 1884-1890.
Banon, D., *La lecture infinie, Les voies de l'interpretation midrachique,* Préface de E. Levinas, Paris 1987.
Bieckerman, E., «La chaine de la tradition pharisienne», *RB* 59 (1952) 44-54.
Bloch, R., «Midrash», *Dictionnaire de la Bible,* Supplément V, Paris 1950, cols. 1263-1280.
Bonsirven, J., «Exégèse allégorique chez les rabbins tannaites», *Revue de Science Religieuse* 23 (1933) 522-524.
Bonsirven, J., *Le judaïsme palestinien aux temps de Jésus-Christ: Sa théologie,* 2 vols., Paris 1934-35.
Bousset, W., *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter,* 3.ª ed. por H. Gressmann, Tübingen 1926.
Bruce, F. F., «The Earliest Old Testament Interpretation», *Oudtestamentische Studien* 17 (1927) 37-52.
Büchler, A., «The Reading of the Law and Prophets in a Triennial Cycle», *Contributions to the Scientific Study of Jewish Liturgy,* ed. J. J. Petuchowski, New York 1970, 181-302.
Daube, D., «Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric», *HUCA* 22 (1949) 239-264.
Davies, J. M., «Bibliography on the Story in Ancient Judaism», *New Perspectives on Ancient Judaism,* ed. J. Neusner, Lanham MD 1987.
Doeve, J. W., *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts,* Assen 1954 (66-75).
Epstein, J. N., *Introduction to Tannaitic Literature. Mishna, Tosephta and Halakhic Midrashim,* ed. E. Z. Melamed, Jerusalem 1957 (en hebreo).

Finkelstein, L., *Akiwa, Scholar, Saint and Martyr,* Philadelphia 1936.
Fischel, H., *Rabbinic Literature and Greco-Roman Philosophy,* Leiden 1973.
Geiger, A., *Urschrift und Übersetzungen der Bibel,* Breslau 1857.
Ginzberg, L., *On Jewish Law and Lore,* New York 1977, reimpresión.
Guttmann, A., «Hillelites and Shammaites-A Clarification», *HUCA* 28 (1957) 115-126.
Heinemann, I., *Darke ha-Aggadah,* Jerusalen 1954².
Kraemer, D., *The Mind of the Talmud,* Oxford 1990.
Kugel, J., *Midrash and Literature: The Primacy of Documentary Discourse,* 1987.
Lauterbach, J. Z., *Rabbinic Essays,* Cincinnati 1951.
Lauterbach, J. Z., «Ancient Jewish Allegorists», *JQR* 1 (1911) 291-323, 503-531.
Levinas, E., *Quatre lectures talmudiques,* Paris 1968.
Levinas, E., *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques,* Paris 1982.
Loewe, R., «The "Plain" Meaning of Scripture in Early Jewish Exegesis», *Papers of the Institute of Jewish Studies* I, ed. J. G. Weiss, Jerusalem 1964, 140-185.
MacCoby, H., *Early Rabbinic Writings,* Cambridge 1988.
Mayer, R., «Geschichtserfahrung und Schriftauslegung-Zur Hermeneutik des frühen Judentums», *Schriften zum Weltgespräch* III, eds. O. Loretz - W. Stolz, Wien-Freiburg 1968, 327-336.
Moore, G. F., *Judaism in the First Centuries of the Christian Era* I, Cambridge 1927.
Neusner, J., *What is Midrash?,* Philadelphia 1987.
Neusner, J., *A Midrash Reader,* Minneapolis, Minnesota, 1990.
Neusner, J., *A Life of Rabbi Yohanan Ben Zakkai,* Leiden 1962.
Neusner, J., *From Mishna to Scripture. The Problem of the Unattributed Saying with Special Reference to the Division of Purities,* Chico CA 1984.
Neusner, J., *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70 A.D.,* 3 vols., Leiden 1971. El vol. I presenta pasajes atribuidos a rabinos anteriores al 70, el II materiales relacionados con las casas de Šammai y Hillel, y el III conclusiones literarias e históricas sobre estas tradiciones.
Neusner, J., *Das pharisäische und talmudische Judentum. Neue Wege zu seinem Verständnis,* Tübingen 1984.
Patte, D., *Early Jewish Hermeneutic in Palestine,* Missoula, Montana, 1975.
Porton, G., «Midrash: Palestinian Jews and the Hebrew Bible in the Greco-Roman Period», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms in Spiegel der neueren Forschung,* II, Prinzipat 19.2: Religion, ed. W. Haase, Berlin-New York 1979, 103-138.
Porton, G., «Defining Midrash», *The Study of Ancient Judaism* vol. I: *Mishnah, Midrash, Siddur,* ed. J. Neusner, New York 1981, 55-92.
Sacchi, P., *Storia del mondo giudaico,* Torino 1976.
Safrai, Sh., *The Literature of the Sages. First Part: Oral Tora, Halakha, Mishna, Tosefta, Talmud, External Tractates, CRINT* II-3, Assen-Philadelphia 1987.
Schäfer, P., «R. Aqiva und Bar Kokhba», *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums,* Leiden 1978, 45-121.
Shroyer, M. J., «Alexandrian Jewish Literalists», *JBL* 54 (1936) 261-284.
Stemberger, G., *Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit (70 n.Chr. bis 1040 n.Chr.),* München 1979.

STRACK, H. L.-STEMBERGER, P., *Einleitung in Talmud und Midrasch,* 7.ª ed., Munich 1982, edición española preparada por M. Pérez Fernández, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica,* Valencia 1988.
URBACH, E. E., *The Sages. Their Concepts and Beliefs,* Jerusalem 1975 (edición original en hebreo de 1971).
URBACH, E. E., «The Derasha as a Basis of the Halakha in the World of the Palestinian Sages», *Tarbiz* 27 (1957-58) 166-182, en hebreo.
WACHTEN, J., *Midrasch-analyse. Strukturen im Midrasch Qohelet Rabba,* Hildelsheim-New York 1978.
WEINGREEN, J., «The Rabbinic Approach to the Study of the Old Testament», *Bulletin of the John Rylands Library* 33-34 (1951-52) 166-190.
WRIGHT, A., *The Literary Midrash,* New York 1967.
WRIGHT, A., *The Literary Genre Midrash,* New York 1967.

VII. LA EXÉGESIS MEDIEVAL JUDÍA: ENTRE EL SENTIDO LITERAL Y EL MIDRÁSICO

De igual modo que para conocer la historia del *texto bíblico* es ineludible pasar por el testimonio de los masoretas del Medievo (cf. p. 281), la *tradición de interpretación* judía de la Biblia nos llega de la mano de los mismos masoretas y de los filólogos y exegetas judíos medievales. No se pretende en modo alguno presentar aquí la exégesis judía medieval. Se trata simplemente de hacer una llamada de atención sobre la importancia de este eslabón en la cadena de tradición de la interpretación judía. La crítica moderna ilustrada ha solido dispensar a la exégesis medieval, judía o cristiana, un gran desprecio y abandono. Se centra la atención únicamente en tres aspectos: 1) las relaciones entre el qaraísmo y los escritos de la comunidad de Qumrán ponen de relieve la continuidad existente entre la exégesis más antigua y la de la época medieval; 2) la interpretación judía medieval se mueve, como la de épocas anteriores, entre el *pěšāṭ* y el *děraš,* entre la exégesis filológica y literal, que tuvo mayor desarrollo en Sefarad, y la exégesis filosófica y midrásica, que predominó en el judaísmo centroeuropeo; 3) la exégesis judía no dejó de ejercer su influjo sobre los exegetas cristianos; este influjo se orientó siempre en la dirección de reconocer mayor peso y consistencia al sentido literal y filológico de los textos bíblicos; algunas corrientes actuales de estudio, en ámbitos no judíos, propugnan hoy un retorno al contacto con las fuentes de la exégesis judía.

La exégesis judía medieval nació en el ambiente árabe-islámico con *Sĕ'adiah Ga'on al-Fayyūmī* (882-942), cuyos comentarios bíblicos dieron nueva vida a la exégesis literal en el contexto de la polémica con el qaraísmo. Esta nueva exégesis se extendió por el norte de África, sobre todo en Qayrawan, hasta alcanzar su máximo florecimiento en Sefarad. Junto a la *exégesis literal* tuvieron también su desarrollo corrientes centradas en la *exégesis filosófica y mística.* La exégesis de la *teosofía cabalística* intentaba descubrir en la Escritura los misterios de la divinidad,

la vida oculta de lo divino según sus diez manifestaciones fundamentales (las diez *Sĕpîrôt*). Abraham Ibn 'Ezra' y Samuel ben Me'ir representan la corriente de interpretación literal, Maimónides y Yosef Ibn Kaspi la alegorización filosófica.

La literatura talmúdica había desarrollado los métodos exegéticos significados por el término PaRDeS (=«paraíso»), formado con las iniciales de las palabras que designan los *cuatro sentidos* de la hermenéutica rabínica: *Pĕšaṭ* (sentido homilético) y *Sôd* (sentido alegórico). A lo largo de los ss. VI-IX d.C. los *Ğe'ōnîm* que dirigían las academias talmúdicas de *Babilonia* en Sura y Punbedita hicieron uso de estos mismos métodos. Las interpretaciones establecidas por estas cuatro vías o sentidos eran comunicadas a todas las comunidades judías, incluso las más alejadas en la Europa cristiana. De este modo se formó una rica literatura gaónica, que tomó la forma de *Responsa* a las cuestiones planteadas por las comunidades judías de toda la diáspora.

Los comentaristas judíos de lengua árabe, que vivieron en *Palestina* en el s. X, ofrecen un interés particular por el hecho de ser contemporáneos de los masoretas tiberienses.

El representante máximo del rabinismo palestino de esta época es el ya citado Sĕ'adiah Ga'on. Nació en Egipto y, tras haberse educado en Alejandría y Jerusalén, emigró a Bagdad, donde pronto se convirtió en la máxima autoridad de la academia allí existente. La exégesis de Sĕ'adiah Ga'on se apoya en la filología y filosofía árabes y se caracteriza por el desarrollo de los sentidos literal y midrásico. Sus comentarios representan la ortodoxia judía que más tarde se extendió por España, el norte de África y la Europa occidental. Compuso comentarios al Pentateuco, Proverbios, Job e Isaías. A finales del s. XIV se conservaban todavía comentarios a otros libros. Fragmentos encontrados en la Sinagoga del Cairo han suministrado nuevos materiales, en concreto del comentario a Daniel.

1. *El qaraísmo y su relación con los escritos de Qumrán*

El qaraísmo conoció una época de esplendor en el s. X d.C. Los exegetas qaraítas desarrollaron una investigación intensa sobre cuestiones de gramática y de lexicografía. Rechazaban la tradición talmúdica del rabinismo, por lo que concentraban sus esfuerzos en el *estudio de «sólo la Escritura»,* aplicando a la lengua hebrea los avances llevados a cabo por los gramáticos y lexicógrafos árabes en el estudio de la lengua del Corán. En esta época publicó Jacob ben Isaac al-Qirqisani su especie de summa *Kitâb al-Anwar wa-l-Maraqib* y, a comienzos del s. XI, Yusuf al-Baṣir publicó su tratado de teodicea, inspirado en los mu'tazilíes islámicos, *Kitâb al-Muchtawi.*

Entre los exegetas del qaraísmo figuran Yafet ben 'Eli (*ca.* 920-*ca.* 1010), quien escribió comentarios a toda la Escritura, excepto al libro

de Lamentaciones, Salomon ben Yeruḥim, contemporáneo de Sĕʿadiah y del cual nos han llegado comentarios a Salmos, Lamentaciones y Qohelet, y Daniel al-Kumissi, de quien conocemos un comentario completo en hebreo a Profetas Menores y fragmentos de los comentarios al Pentateuco y a Salmos.

Desde mediados del s. XIX los investigadores han reconocido un cierto parentesco entre las *doctrinas de los sadoquitas* (la rama de los hijos de Sadoc de la que procedían los miembros de la comunidad de Qumrán) y las *enseñanzas de los qaraítas* (Geiger). El hallazgo en la Geniza de El Cairo de un ejemplar del Documento de Damasco confirmó la existencia de tal parentesco. La abundante y variada literatura sobre el qaraísmo de la que hoy se dispone, arroja luz sobre la literatura de la secta de Qumrán, y, a su vez, el qaraísmo es hoy mejor conocido, sobre todo en lo que concierne a sus ideas teológicas, gracias a los descubrimientos de Qumrán.

Los *puntos de contacto entre qumranitas y qaraítas* son numerosos y significativos. El más importante es el relativo a la concepción de la Escritura.

Algunas ideas expresadas en escritos de Qumrán se encuentran también en el masoreta qaraíta Aarón Ben 'Ašer y en otros qaraítas. Éstos rechazaban la autoridad de la tradición oral y proclamaban el principio de la *primacía de la Ley escrita.* Desarrollaron los métodos exegéticos fundados en el análisis filológico; definían con exactitud los términos que se encuentran en el texto y se servían de diferentes formas de razonamiento, en particular de la deducción por analogía.

Otros puntos de contacto entre la comunidad de Qumrán y la comunidad qaraíta se refieren a la *esperanza mesiánico-apocalíptica* y a determinadas *prácticas litúrgicas.* Los sadoquitas, con los que se relacionan los qumranitas, seguían un calendario solar de meses de treinta días y celebraban la fiesta de Pentecostés en domingo, al igual que los qaraítas. En punto a *legislación matrimonial,* qumranitas y qaraítas prohibían el matrimonio con una sobrina paterna o materna (prohibición que no se encuentra en la Biblia), así como las segundas nupcias mientras viviera la primera mujer. Este rigorismo de sadoquitas y qaraítas, contrapuesto al liberalismo de la legislación rabínica, ha sido puesto en relación con la legislación igualmente rigorista de la Iglesia cristiana primitiva. La legislación de los cristianos es anterior a la normativa más liberal desarrollada en el rabinismo (Chowlson, cf. Szyszman 45). También los ritos de enterramiento de qumranitas y qaraítas presentan puntos comunes.

2. *La exégesis judía en Sefarad*

La exégesis judía practicada en Sefarad se caracteriza por su *impronta filológica y literal,* fruto del contacto con la lengua y la filología árabes, aunque no deja de cultivar también la exégesis filosófica y figurativa.

La exégesis rabínica en España dio sus primeros pasos a finales del s. VIII. El exilarca Natronai ben Zabinai, depuesto por los gaones de Bagdad en el año 771, buscó refugio en España. La escuela talmúdica de Sefarad continuó la tradición de las academias de Babilonia y llegó a ejercer un influjo enorme en todo el judaísmo occidental. En Sefarad los judíos contribuyeron de modo decisivo al esplendor de la cultura del califato de Córdoba. La utilización de la lengua árabe permitió a los judíos enriquecerse con el conocimiento de las corrientes filológicas y teológicas que florecían por entonces en el Islam. El estudio de la lengua y de la gramática hebrea alcanzó su esplendor en los ss. X-XII con maestros como Mĕnahem ben Saruq (m. *ca.* 960), Dunaš ben Labraṭ (*ca.* 920-980) y su discípulo Yĕhudah ben Ḥayyuy.

En la primera mitad del s. XI *Yonah ibn Yanaḥ,* conocido en árabe como Abu al-Walid, realizó el primer esfuerzo de aplicación de los avances de la filología al estudio exegético de la Biblia. Ibn Yanah practicaba un método crítico riguroso, que no reparaba en corregir el texto masorético cuando éste no se adecuaba a las reglas de la gramática. Ello le valió el ser excluido de la lista de exegetas autorizados. Basar la interpretación literal en el método filológico podía conducir a un racionalismo inaceptable para los rabinos medievales. A pesar de ello el influjo de esta corriente crítica no dejó de hacerse notar en la exégesis judía posterior.

En la segunda mitad del s. XI *Moises Ibn Chiquitilla* llegaba a afirmar que las profecías bíblicas se refieren a la época en la que vivían los profetas y no a una futura época mesiánica. Yĕhudah ibn Bilʿam, contemporáneo de Chiquitilla, contribuyó también a acreditar el uso del método filológico en la exégesis bíblica dentro del respeto debido al texto de la tradición masorética.

Los ss. XII y XIII conocieron la época de mayor *esplendor de la exégesis filológica en Sefarad. Abraham ibn 'Ezra'* (1089-1164), nacido en Tudela, se formó en Al-Andalus, viajó de Marruecos a Egipto y regresó a Toledo. Allí ejerció la medicina y se dedicó a los estudios de gramática y exégesis, a la astronomía y a la filosofía neoplatónica. En 1140 abandonó repentinamente Toledo y llevó una vida vagabunda por Francia y el reino anglo-normando hasta su muerte en la miseria en 1164. En este período de su vida compuso una obra enciclopédica, cuyo influjo alcanzó a todas las comunidades judías europeas. Para Ibn 'Ezra' el método filológico y el análisis lógico son los únicos que permiten extraer el sentido correcto de los textos bíblicos. Por este camino y oponiéndose a la doctrina tradicional que atribuía la autoría del Pentateuco a Moisés, Ibn 'Ezra' podía afirmar que algunas secciones de la Torah, sobre todo del Deuteronomio, fueron compuestas en una época tardía, y que la segunda parte del libro de Isaías (caps. 40-66) es obra de otro autor, adelantándose de este modo a las teorías de la exégesis moderna sobre la existencia de un Segundo Isaías. La exégesis medieval anticipa numerosas ideas de la crítica moderna (Sarnan). Ibn 'Ezra' lo-

gró una síntesis entre la exégesis literal y la alegórica incluso en el comentario al Cantar, en el que la tradición judía imponía un tipo de interpretación alegórica.

En Sefarad se desarrolló también el *método filosófico,* siguiendo para ello una senda trazada ya por la exégesis de Sĕ'adiah Ga'on, quien estaba influido por el neoplatonismo. Los exegetas de la escuela de Qayrawan, Hananel Bar Hušiel (*ca.* 980-1056) y Nissim Bar Jacob (*ca.* 990-1062) transmitieron este saber a los comentaristas de Sefarad, de Italia y del mundo franco-alemán. *Rabbi Isaac de Fez,* conocido como Alfasi (*ca.* 1013-1102), comentó la jurisprudencia talmúdica con los métodos filosóficos neoplatónicos. *Salomon ibn Gabirol* (*ca.* 1020-1057), más conocido como Avicebrón, autor de la obra *Fons Vitae,* desarrolló el sentido moral de la Escritura con el fin de probar la racionalidad de la misma. *Baḥya ibn Paqudah* en el s. XI y *Yĕhudah ben Barzilay* de Barcelona a comienzos del s. XII desarrollaron esta tendencia moralizante de la exégesis judía.

R. Moisés ben Maimon, conocido como *RaMBaM* o *Maimónides* (1135-1206), nacido en Córdoba y contemporáneo del también cordobés Ibn Rušd (Averroes), condujo la exégesis rabínica al cenit de su esplendor, a través sobre todo de su obra *Mōrê nĕbōkîm* («Guía de perplejos»), en la que pone de relieve la relación existente entre la Revelación y la Razón. Según Maimónides la Biblia contiene lo esencial de las enseñanzas de los filósofos, por lo que la interpretación filosófica será el camino mejor para afianzar la fe y explicar el verdadero sentido de las Escrituras. Ello suponía desarrollar la interpretación figurativa junto a la exégesis literal, que los gramáticos y exegetas anteriores habían cultivado con preferencia. Con Maimónides el neoplatonismo, que había dominado hasta entonces, cedió la plaza al aristotelismo.

La adopción de los métodos del razonamiento abstracto y de la interpretación metafísica no podía menos de conducir a un peligroso deslizamiento hasta los límites de la herejía, dada sobre todo la imposibilidad de conciliar la doctrina aristotélica sobre la eternidad de la materia con la enseñanza bíblica sobre la creación (cf. p. 583). Maimónides se veía obligado a admitir el sentido literal de los relatos del Génesis, explicando la creación por la acción del *Logos* sobre la materia (*Physis*), pero aplicaba también el sentido metafórico a aquellos textos para no incurrir en una interpretación antropomórfica de los mismos. El s. XIII fue testigo de agrias polémicas entre las comunidades judías sobre la ortodoxia de la obra de Maimónides.

Maimónides advierte a los lectores de su *Guía de perplejos* que se propone explicar alegorías muy oscuras sobre los libros proféticos, y enseñar cómo distinguir entre el sentido literal y el sentido esotérico de los textos. Maimónides identifica el primer capítulo del Génesis, *ma'ăśê bĕrē'šît,* con la ciencia física, y el capítulo primero de Ezequiel, *ma'ăśê merkābâ,* con la ciencia metafísica.

3. *La exégesis judía en la Europa medieval*

La exégesis practicada por los judíos en los demás países de la Europa cristiana se desarrolló en condiciones muy diferentes a las de los países islámicos. El grado de educación de la población, incluida la judía, era en general muy inferior; la dependencia de las comunidades judías respecto a las academias babilónicas fue hasta el s. IX mucho mayor; privados del contacto con la cultura árabe y de una formación filológica comparable a la de los exegetas de Sefarad, la única fuente de inspiración de los exegetas asquenazíes eran las versiones targúmicas y los textos misnaicos y talmúdicos, para cuya interpretación se servían del *sentido homilético* como desarrollo del sentido literal.

El representante más autorizado del judaísmo asquenazí fue *Geršom de Metz* (*ca.* 960-1028). Hananel Bar Hušiel de Qayrawan ejerció en la primera mitad del s. XI un intenso influjo sobre el judaísmo europeo, como transmisor en Occidente de la literatura gaónica. En Italia, *Natán de Roma* (*ca.* 1035-1110), compiló la obra lexicográfica del *Aruk,* diccionario etimológico de la Biblia y del Talmud. *Mĕnaḥem ben Helbo* fue en el s. XI el transmisor en Francia de la gramática de Mĕnaḥem ben Saruq (*Maḥberet*) y el precursor de la gran escuela exegética francesa.

El máximo representante de esta escuela fue *Rabbi Šĕlomoh ben Yisḥaq* o *Raši,* nacido en Troyes (1040-1106). Raši prefería la interpretación literal de los textos, pero, fiel a la tradición asquenazí y a la tradición gaónica, desarrolló también el sentido midrásico, con la preocupación, siempre presente, de dar vida a las comunidades judías en medio de la diáspora (Gelles). Raši formó una generación de discípulos que, al contrario de sus predecesores, mantuvieron un diálogo continuo con exegetas cristianos, en particular con los «Victorinos» de la Abadía de San Víctor en París, tomando de este modo parte activa en el renacimiento intelectual del s. XII (cf. p. 590).

Samuel Ben Me'ir (*RaŠBaM,* 1085-1174), nieto de Raši, rechazaba el sentido homilético. Influido por los gramáticos de Sefarad, sin seguir por ello la corriente filológica de éstos, observó las diferencias existentes entre el hebreo bíblico y el hebreo misnaico, llegando a la conclusión de que no cabe utilizar los textos talmúdicos para la intepretación del texto bíblico. *Yosef Bĕkor Šor* de Orleans, alumno de Rašbam, seguidor de la interpretación literal, desarrolló en particular la explicación histórica de los textos, acercándose por otra parte a interpretaciones próximas a las de la escuela filosófica de Sefarad en lo tocante, p. ej., a la exégesis racional de los milagros de Gn 19 y Ex 9.

Es importante observar que el exegeta medieval podía criticar la exégesis llevada a cabo por rabinos anteriores. La *hălākâ* tenía vida independiente respecto a la exégesis que la acompañaba y cuya función era establecer el necesario lazo de unión entre la *hălākă* y la Escritura. La exégesis propuesta por un rabino podía no agradar más tarde a

otro, que proponía otra en su lugar. Raši rechaza, p. ej., la exégesis tannaítica de Ex 23,2 (Misnah, *Sanhedrin* 1,6).

La exégesis filológica de Sefarad influyó en la obra de *David Qimḥi* de Narbona (*RaDaK,* 1160-1235), quien tradujo al hebreo las obras en árabe de los comentaristas españoles y desarrolló el estudio de la lexicografía hebrea. Los comentarios de Radak contienen elementos de polémica frente a la exégesis cristiana, que no estaban presentes en la exégesis de Sefarad, pues ésta se movía en el mundo abierto de la sociedad musulmana y no tanto en el ambiente de polémica de la sociedad cristiana. Ateniéndose al método filológico, Radak rechaza las interpretaciones alegóricas y místicas. Piensa que no se ha de atribuir a las profecías bíblicas un sentido mesiánico que nunca poseyeron. Rechaza en concreto la interpretación cristológica que los cristianos hacen del Salmo 110.

Junto a la interpretación literal y homilética, predominante entre los exegetas de los ss. IX-XII, y bajo el influjo del misticismo musulmán y del *kalam,* se desarrolló también en estos siglos un tipo de *interpretación alegórica,* fomentada por tendencias místicas y preocupada por desvelar sentidos ocultos o secretos de la Escritura. La escuela de Qayrawan jugó también en este aspecto el papel de transmisora a Occidente de las ideas orientales. Esta corriente mística de la exégesis se caracterizaba por el uso de los textos midrásicos y por el sentido homilético de sus interpretaciones, poniendo el acento sobre la función moral de los preceptos y la perfección de vida. Exponente de esta corriente es la obra de *Eliezer ben Samuel de Metz* (*ca.* 1115-1198), cuyo método adoptaron los exegetas hasídicos, combinándolo con su propio método alegórico. *Yĕhudah Heḥasid* (*ca.* 1150-1217) fue el gran maestro del misticismo asquenazí y su discípulo, *Eleazar Harokeab de Worms* (*ca.* 1165-1230), fue el más grande exegeta del pietismo asquenazí.

4. *Influjo de la exégesis judía sobre la exégesis cristiana*

El influjo de los exegetas judíos sobre los cristianos, sobre Orígenes y Jerónimo en particular, ha ido siempre en la dirección del tipo de interpretación literal y filológica. En la Edad Media Nicolás de Lyra (1270-1340) recibió el influjo de Raši (Hailperin). En el Renacimiento Sanctes Pagnini (1470-1536), François Watebled (+1547), más conocido como Vatable y primer catedrático de hebreo del Collège Royal, Martin Bucer (1491-1551), Johannes Oekolampad (1482-1531) y Sebastian Münster (1489-1552) se sirvieron con profusión de los comentarios rabínicos editados poco antes en las Biblias rabínicas.

Sin embargo, el concilio de Trento (1545-1563) obligó pronto a los católicos a limitar su atención prácticamente al solo estudio de la Vulgata. Por otra parte, Lutero, a pesar de preferir el texto hebreo, se mostraba contrario a la exégesis rabínica, a la que tachaba de anticristiana

y de haber tergiversado el sentido del texto a través de una falsa vocalización del texto hebreo. Estos factores determinaron que, a partir de mediados del s. XVI, los exegetas cristianos dejaran de tener contacto directo con las fuentes judías y con los comentaristas judíos.

Este alejamiento ha prevalecido hasta épocas muy recientes, en las que bastantes sectores de la exégesis han iniciado un movimiento de «vuelta a los rabinos» (Barthélemy). Así, p. ej., los autores de la «Traduction Oecuménique de la Bible» confiesan que se proponen «seguir lo más de cerca posible el texto masorético, explicándolo incluso a través del trabajo de los grandes exegetas judíos de la Edad Media: Raši, Ben 'Ezra', Qimḥi, etc.». Igualmente el proyecto de comentario textual del AT iniciado en 1969 por las Sociedades Bíblicas, dirigido básicamente por D. Barthélemy, recurre con mucha frecuencia a las gramáticas, diccionarios y comentarios de autores judíos (cf. p. 407).

El contacto de los estudiosos cristianos con las fuentes judías, que había quedado truncado a mediados del s. XVI, se ha reanudado de este modo en los últimos decenios. Se ha vuelto a establecer contacto también con la filología árabe medieval, que había servido de base en muchas ocasiones para la exégesis judía. Así la obra del cristiano Pagnini, *Hebraicae Institutiones* (1526), se basaba en la gramática del judío Radaq, *Miḵlol,* cuya fuente de inspiración principal había sido el *Kitāb al-Luma'* de Abu al-Walid Merwan ibn Ganah de comienzos del s. XI, quien a su vez había conocido la obra de Yĕhudah Ḥayyug *Kitāb al-Af'āl.* Igualmente el *Tesaurus* de Pagnini se basa en el diccionario de Radaq *Sefer ha-Šorašim,* el cual a su vez se apoya en la obra de Abu al-Walid *Kitāb al-Usul,* a la que precedió la del qaraíta del s. X David ben Abraham al-Fassi *Kitāb Yami' al-Alfāz.*

En los primeros tiempos del Renacimiento lo trilingüe se movía entre el árabe, el hebreo y el latín, en relación todavía con la España musulmana, judía y cristiana, en la que estas tres lenguas habían estado por algún tiempo en contacto fecundo. La línea de avanzadilla se situaba entonces en el análisis filológico y en el comentario literal. Sin embargo, tampoco se puede desdeñar el influjo de la exégesis judía sobre la cristiana en lo tocante al sentido espiritual.

BIBLIOGRAFÍA

GELLES, B. J., *Peshat and Derash in the Exegesis of Rashi,* Leiden 1981.

GOETSCHEL, R., «Exégèse littéraliste, philosophie et mystique dans la pensée juive médiévale», *Les régles de l'interprétation,* ed. M. Tardieu, Paris 1987, 163-172.

GRABOÏS, A., «L'exégèse rabbinique», *Le Moyen Age et la Bible,* Bible de tous les temps IV, eds. P. Riché-G. Lobrichon, Paris 1984, 233-260.

GREENBERG, M., *Jewish Bible Exegesis. An Introduction,* Jerusalem 1983 (en hebreo).

HAILPERIN, H., *Rashi and the Christian Scholars,* Pittsburgh 1963.

HARTMAN, G.-H.-BUDICK, S. (eds.), *Midrash and Literature*, New York 1986.
MENARD, J.-E. (ed.), *Exegese biblique et judaïsme*, Strasbourg 1973.
ROSENTHAL, E. I. J., «Medieval Jewish Exegesis: its character and significance», *Journal of Semitic Studies* 9 (1964) 265-281.
RUIZ, G., *Don Isaac Abrabanel y su comentario al libro de Amós (Texto hebreo del manuscrito de El Escorial, traducción y notas)*, Madrid 1984.
SAENZ-BADILLOS, A.-TARGARONA BORRAS, J., *Gramáticos hebreos de Al-Andalus (siglos X-XII). Filología y Biblia*, Córdoba 1988.
SAENZ-BADILLOS, A., «La filología hispanohebrea del siglo X como exégesis», *MEAH* 36 (1987) 7-28.
SARNAN, M., «The Modern Study of the Bible in the Framework of Jewish Studies», *Proceedings of the Eight Wolrd Congress of Jewish Studies: Bible and Hebrew Language*, Jerusalem 1983, 19-27.
SZYSZMAN, S., *Le Karaïsme. Ses doctrines et son histoire*, Lausanne 1980.
WIEDER, N., *The Judean Scrolls and Karaism*, London 1962.

8

HERMENÉUTICA CRISTIANA

I. INTERPRETACIÓN DEL ANTIGUO TESTAMENTO EN EL NUEVO TESTAMENTO

1. *Introducción*

En la concepción judía y cristiana de la Escritura, ésta no es autosuficiente ni puede interpretarse a sí misma sin el concurso de una tradición de interpretación que la acompañe. En el momento en el que nace el cristianismo, la Biblia escrita se transmitía conjuntamente con un cuerpo muy vasto de tradiciones orales y exegéticas muy variadas. La interpretación que el NT hace del AT se inscribe dentro de esta gran tradición del judaísmo de la época, por lo que para comprender la exégesis de los primeros cristianos es necesario conocer previamente la exégesis judía de aquella época.

La corriente crítica representada por la «historia de las formas» y por la «escuela de historia de la religión» (*Religionsgeschichte*) tendía a ver el cristianismo como un sincretismo, un precipitado de elementos judíos y de formas diversas del paganismo. Tendía por ello a estudiar el NT en el marco de la literatura y de las instituciones del mundo greco-romano, más que dentro de la tradición veterotestamentaria y judía. Sin embargo, el mundo greco-romano no presta demasiada ayuda para comprender la lectura que los cristianos hacían de las Escrituras judías. Es preciso reconocer un mayor peso y valor al substrato veterotestamentario y judío de los textos del NT (J. Jeremias, B. Gerhardsson, M. Hengel, etc. y sobre todo autores judíos como J. Klausner y H. J. Schoeps) (cf. p. 34).

Cuando se escriben los libros del NT la Torah escrita y la Torah oral no habían alcanzado todavía el punto de cristalización definitivo. La gran libertad con la que el NT hace uso del AT corresponde mejor a esta etapa de la historia del judaísmo que a la de la época rabínica posterior. Los primeros cristianos utilizaban los principios y métodos de la

exégesis judía, con una diferencia única, aunque determinante: la lectura «cristológica» del AT.

Para conocer las características de la interpretación cristiana del AT, se ha de prestar atención a las *fórmulas* con las que el NT introduce las citas tomadas del AT, a la *selección temática* que el NT hace de los pasajes del AT (*Testimonia*), a los *presupuestos y principios* básicos de la exégesis neotestamentaria y los *métodos* de interpretación seguidos en la misma.

a) Fórmulas introductorias de las citas del Antiguo Testamento

En polémica con sus adversarios judíos, Jesús introducía al parecer las citas del AT mediante la fórmula *«¿no habéis leído...?»*. Los evangelios de Mateo y Juan, y sólo estos dos, utilizan la fórmula *«para que se cumpla»* (*hína plērōthē*). El uso de esta fórmula es característico de los cristianos procedentes del judaísmo. Los originarios del mundo helénico pagano se servían más bien de la fórmula *«dice el Señor»* (*phēsì Kýrios*), que en el AT es propia de la proclamación profética (Ap 1,8; 2,8.12.18; 3,1.7; Lc 11,49; Hch 21,11). Una fórmula equivalente a la anterior, *légei Kýrios*, aparece sólo en una cita puesta en labios de Esteban en la carta de Pablo a los Romanos (12,19).

Otras expresiones o fórmulas empleadas en el NT corresponden a usos exegéticos judíos, especialmente en contextos de contenido apocalíptico.

La expresión *«fiel es la palabra...», pistós ho lógos* (Tim 1,15; 4,9; 2 Tim 2,11, cf. 1 Cor 1,9; 2 Tes 3,3; Ap 22,6), tiene sus raíces en la expresión característica del judaísmo apocalíptico: «Cierta es la palabra que ha de pasar (*nakon haddābār labô*) y fiel (*emet*) el oráculo» (1Q27 1,8).

La fórmula *«ésto es», hoûtos estin* (*Rom* 9,7-9; Hch 2,16s.; cf. Mt 3,3; 11,10; Jn 6,31.50; Hch 4,11; Rom 10,6-8; Heb 7,5; 1 Pe 1,24) se encuentra también en un contexto escatológico y tiene sus antecedentes en el tipo de interpretación *pēšer* (cf. 1QpHab 12,6s; CD 7,14s.; 4QFlor 1,11-14).

La utilización de la adversativa *«pero»* (*allá, de*), que sirve para corregir o matizar el sentido de una cita (Mt 5,21s.; Jn 13,18), corresponde a un uso exegético del judaísmo rabínico (*Midrás de Salmos* 119,26).

b) Selección temática de pasajes del Antiguo Testamento

El NT hace una lectura selectiva del AT, tanto de temas como de pasajes utilizados.

Los *Testimonia* yuxtaponen pasajes del AT que giran en torno a una temática común. Así, p. ej., los pasajes de 1 Pe 2,6; Ef 2,20; Mt 21,42; Hch 4,11, fusionan los textos de Is 28,16; Sal 118,22 e Is 8,14, que sirven para desarrollar el tema de «Cristo-Piedra»:

> «Porque está incluido en la Escritura: *Mirad, pongo en Sión una piedra fundamental elegida, preciosa; y el que crea en él no quedará avergonzado* (Is 28,16).

> Así que el honor es para vosotros los creyentes; en cambio, para los que no creen, *la piedra que desecharon los constructores, ésa llegó a ser piedra angular* (Sal 118,22), *y una piedra de traspiés y una peña de tropiezo* (Is 8,14); ellos chocan con ella...».

En Qumrán se han encontrado varios ejemplares de *Testimonia*: el ms. 4QTest recoge los pasajes de Dt 5,28s.; 18,18s.; Nm 24,15ss.; Dt 33,8-11:

> «*Un profeta suscitaré para ellos de en medio de sus hermanos, como a ti, y pondré mis palabras en su boca. Y les dirá a ellos todo lo que yo le ordenare. Si hubiera alguien que no escuchase mis palabras, que el profeta hablará en mi nombre, yo mismo le pediré cuenta* (Dt 18,18-19). Y pronunció su mensaje y dijo: *Oráculo de Balaán, hijo de Beor, y oráculo del hombre cuyo ojo está abierto. Habla quien oye las palabras de Dios y contempla la visión del Todopoderoso, postrado y con el ojo descubierto. Le veo, pero no ahora; le observo, pero no cerca. Una estrella se levantará de Jacob y un cetro se elevará de Israel y romperá las sienes de Moab y destruirá a todos los hijos de Set* (Nm 24,15-17)...».

Igualmente, el ms. 4QFlor contiene los de 2 Sm 7,10-14; Sal 1,1 y 2,1s.

Se ha llegado a suponer que la Iglesia primitiva disponía para la polémica antijudía de un «Libro de Testimonios», del cual estarían extraídas las citas bíblicas contenidas en el NT (J. R. Harris). Según Dodd, las citas del NT se habrían hecho más bien a partir de grandes bloques de textos del AT y no tanto sobre la base de versículos sueltos. Estos grandes bloques, que constituyen la «infraestructura de toda teología cristiana», se reagrupan en torno a tres temas básicos del *kerygma* cristiano: apocalíptica y escatología (Jl 2-3; Zac 9-14; Dn 7 y 12), el Nuevo Israel (Os; Is 6,1-9,7; 11,1-10; 40,1-11; Jr 31,31-34; Hab 2,3s.), y el Siervo de Dios o el Justo que sufre (Is 42,1-44,5; 49,1-13; 50,4-11; 52,13-53,12; Sal 22, 3, 69, 118). Algunos textos específicos recibieron un marcado sentido mesiánico: Sal 2, 8, 110; Dt 18,15.18s.; 2 Sm 7,14.

c) Principios de la interpretación neotestamentaria del AT

Estos principios se pueden reducir a cuatro. Determinan el carácter específicamente «cristiano» de la exégesis neotestamentaria, aunque no dejan de tener también antecedentes en la exégesis judía.

— *Perspectiva escatológica.* Jesús y el NT comparten con el apocalipticismo judío la división de la historia en dos épocas: para el judío la época definitiva todavía no se ha hecho realidad; el cristiano cree que ya ha tenido comienzo con el mensaje y la acción salvífica de Jesús el Cristo. La redención de Dios se realiza en la historia; la generación presente se encuentra a las puertas de la consumación final de esa historia de salvación.

— *Consideración tipológica del AT.* La tipología neotestamentaria se desarrolla en torno a dos temas básicos: la creación (el «segundo Adán») y la alianza (el «nuevo Éxodo»). Se aplican a Jesús en especial la figura mesiánica del rey y la del justo perseguido, ambas presentes en el Salterio.

— *Principio de la personalidad corporativa.* En el AT una figura individual puede englobar a todas las que con ella se relacionan. Esta concepción permite a Pablo hablar de la existencia de todos los hombres «en Adán» o de los israelitas «en Abrahán». La aplicación cristológica de este principio conduce a hablar del «cuerpo» o del «templo de Cristo», que forman todos los creyentes en Cristo.

— *Cristocentrismo.* Los dichos (*logia*) de Jesús son en ocasiones similares a los de los rabinos tanto en el contenido como en la forma. Sin embargo, la perspectiva básica con la que Jesús y los rabinos se enfrentan al AT es muy diferente. Jesús no tiene reparo en criticar la Escritura y en interpretarla en función de su propia doctrina y de su persona. Jesús apunta con frecuencia al cumplimiento de la Escritura en su propia misión. La interpretación mesiánica de la Escritura puede encontrarse también en escritos de la comunidad de Qumrán, en los cuales los pasajes proféticos son interpretados por referencia al Maestro de Justicia. Sin embargo, lo nuevo en la proclamación de Jesús es que el Reino de Dios se hace presente y se abre con la propia misión de Jesús. Esta perspectiva cristocéntrica determinará la orientación de toda la exégesis cristiana posterior.

d) Metodología del estudio de la exégesis neotestamentaria del AT

La exégesis neotestamentaria del AT desarrolla todos los métodos de interpretación conocidos en el judaísmo de la época: literal, *pĕšer*, midrásico y alegórico (cf. p. 509). Conoce también géneros como el de *Testimonia* (cf. p. 485) y el del «proemio homilético». Este género, conocido entre los rabinos con la expresión *yĕlammĕḏēnû rabbēnû* («que nos enseñe nuestro maestro»), parte de la exposición del texto del Pentateuco que corresponda leer según el leccionario, aduce un segundo texto que sirve de introducción a la discusión, expone el comentario correspondiente a través de nuevos textos relacionados con los anteriores mediante expresiones comunes, y, finalmente, aporta un último texto, que por lo general repite el primero, añadiendo para terminar una aplicación final. Este género se encuentra en Filón (*De Sacrificiis Abelis et Caini* 76-87) y en la literatura rabínica (*Pesiqta Rabbati* 34,1). Las discusiones de Jesús con los rabinos judíos revisten con frecuencia esta forma midrásica. El pasaje de Mt 12,1-8 refiere una discusión sobre ley del sábado; presenta en primer lugar el tema de discusión y la cuestión suscitada por el texto bíblico citado (Ex 20,10; 34,21); propone a continuación una serie de cuestiones, que pueden estar en oposición a la primera cuestión (sirviéndose para ello de otros textos

bíblicos, 1 Sm 21,7; Nm 28,9), pueden estar relacionadas con la cuestión inicial o con el texto bíblico citado en un comienzo (a través de alguna palabra común, «sacrificio», «hacer», «comer»); concluye, finalmente, con una aplicación escatológica a través de un argumento *a fortiori* y con la cita de un nuevo texto bíblico (Os 6,6, «sacrificio»). Este esquema reproduce modificándolo, sobre todo en la orientación escatológica, el modelo del proemio rabínico.

La interpretación midrásica del NT difiere de la del rabinismo en cuanto que su punto de partida es siempre un dicho o un hecho de la vida de Jesús, para cuya comprensión se acude al AT, interpretado éste a la luz de lo dicho o lo hecho por Jesús. El midrás rabínico parte, por el contrario, del texto bíblico, que mantiene siempre la primacía frente a cualquier acontecimiento histórico posterior a la época bíblica, sea cual fuere su trascendencia histórica, pues nunca será el acontecimiento salvífico escatológico que Israel todavía espera. El midrás rabínico se propone descubrir sentidos ocultos en el propio texto bíblico y no el sentido de un hecho salvífico y escatológico, que en la historia de Israel todavía no se ha verificado.

La investigación sobre la exégesis que el NT hace del AT ha de seguir toda una serie de pasos, algunos de los cuales exigen todavía un trabajo ingente y difícil.

El primero consiste en *determinar cuál es el texto o la forma textual que el autor de un libro del NT tenía delante,* dado que la cita del AT no siempre corresponde al texto de la versión de los LXX. No cabe recurrir en demasía al argumento de que se solía citar de memoria, pues esta práctica parece no haber sido tan frecuente como se ha venido considerando. Tampoco se ha de abusar del supuesto de que Pablo y los demás autores del NT remodelaban el texto del AT con el fin de adaptarlo a la interpretación pretendida. No hay que olvidar que la cita bíblica perdía todo su valor como «prueba de Escritura» si el texto citado se hacía irreconocible o su interpretación arbitraria.

Es preciso analizar también *el contexto del que la cita está tomada.* No quiere ello decir que se deban establecer las circunstancias históricas precisas en las que tuvo lugar un acontecimiento bíblico o en las que un profeta pronunció sus oráculos o un narrador compuso sus relatos. Esta preocupación, típica de la crítica moderna, no llamaba especialmente la atención de los intérpretes de la antigüedad; estos sabían establecer, sin embargo, relaciones entre un texto y su contexto, aunque a menudo lo hacían de forma extraña y actualmente incomprensible.

Es necesario conocer cuál era el *sentido que la exégesis judía contemporánea daba a los pasajes del AT* citados en el NT. El estudio de los targumim, en particular del targum *Neophyti,* así como de la literatura misnaica y talmúdica, resulta muy esclarecedor en este sentido (Vermes, Grelot, Le Déaut, McNamara, Forestell). El descubrimiento en Qumrán de un targum, nada menos que del libro de Job, ha su-

puesto un gran espaldarazo para quienes sostienen que los targumim conservan tradiciones muy antiguas. Frente a los partidarios de aplicar los textos rabínicos al estudio del NT (B. Gerhardsson), otros niegan esta posibilidad y recurren a otras fuentes (M. Smith). Los partidarios de la llamada «escuela de la historia de la religión» objetan a los primeros que las fuentes rabínicas son muy posteriores al NT y no resultan por ello utilizables para el estudio de la exégesis neotestamentaria. Cabe la réplica de que las fuentes utilizadas por esa misma escuela comparativista son igualmente tardías, en particular las de la literatura mandea y gnóstica.

El *caveat* sobre el posible uso indebido de las fuentes rabínicas es muy de tener en cuenta, pero no deja de ser frecuente el hecho de que una determinada interpretación que el NT hace de un pasaje del AT tenga paralelos en una fuente judía de la época, como puede ser una obra de Filón, y aparezca también en un comentario rabínico de época posterior, el cual se remonta a fuentes diferentes de las anteriores y representa por tanto una línea de tradición independiente. En referencia a Gn 28,11.16: «Vino a un cierto *lugar*... Ciertamente Yahvé está en este *lugar*», Filón comenta que el «lugar» (*tópos*) aludido puede entenderse como el lugar ocupado por un cuerpo, el Logos divino y un nombre en referencia a Dios mismo (todas las cosas están en Él en lugar de estar Él en un lugar). Cabría pensar que Filón está aplicando al texto bíblico categorías del pensamiento griego. Sin embargo, el *Midrás de Salmos* contiene una exégesis similar, lo que demuestra que tanto Filón como el midrás transmiten una interpretación que era conocida al menos en el s. I d.C., si no ya con anterioridad.

Es preciso *reconstruir también la historia de formación de las tradiciones rabínicas, de la Misnah y del Talmud,* al modo como se ha hecho con las fuentes y tradiciones bíblicas, tanto del AT como del NT (Neusner). Sectores del judaísmo ortodoxo pueden mostrar una gran reticencia en aceptar la aplicación de los métodos histórico-críticos a las fuentes rabínicas. También entre los cristianos se dieron las mismas reticencias por lo que se refería al NT. Reconstruir la historia de las tradiciones rabínicas tiene ciertamente sus riesgos, tanto por la naturaleza de tales tradiciones como por el largo período de formación y de transmisión que atravesaron, mucho más extenso que el de las tradiciones recogidas en el NT.

Los estudiosos de las fuentes rabínicas tienen como meta interpretar correctamente la Torah y la *hălāḵâ*; no les preocupa tanto conocer el proceso de formación y de transmisión de los textos rabínicos. Por el contrario, los interesados en el estudio de los orígenes del cristianismo quieren hacer uso de las fuentes rabínicas, para lo cual precisan conocer la época de composición de las mismas e identificar los datos cuya antigüedad pueda ser demostrada y que por lo mismo pueden arrojar luz sobre la exégesis neotestamentaria. Estos datos se encuentran por lo general más en la *haggādâ* que en la *hălāḵâ*.

2. *Jesús y el Antiguo Testamento*

En la interpretación que Jesús hace del AT hay algo de paradójico, pues si, por una parte, pone en juego los métodos exegéticos al uso, declara, por otra parte, que el significado de la Escritura permanece oculto, al menos para muchos (Mt 13,9).

En la tradición evangélica más antigua está muy enraizada la idea de que Jesús consideraba que las profecías bíblicas tenían cumplimiento en su persona y en su misión escatológica. La Iglesia primitiva no hizo sino desarrollar y «teologizar» este núcleo fundamental de la nueva fe cristiana.

a) El texto de las citas puestas en boca de Jesús

La mayor parte de las citas del AT atribuidas a Jesús en los evangelios corresponden al *texto de la versión de los LXX*. En algunos casos el texto de LXX citado en el NT *difiere tanto del masorético como del texto arameo de los targumim conocidos*. Así, p. ej., Mc 7,6s. y Mt 15,8s. citan el pasaje de Is 29,13 conforme a la lectura de LXX *mátēn*, «en vano (me dan culto...)», muy diferente de la lectura masorética y targúmica: «el temor que me tiene...». Igualmente, Mt 21,16 cita el Sal 8,3 conforme al texto de LXX, que utiliza aquí el término *aînon*, «alabanza» («de la boca de los pequeñuelos y de los niños de pecho te preparaste una alabanza»), mientras que el TM habla de *'ōz*, «baluarte» («...te preparaste un baluarte»).

En otras ocasiones el texto de la cita puesta en boca de Jesús *difiere de todos los textos conocidos*. La cita que Lc 4,18s. hace de Is 61,1s. omite el hemistiquio «para vendar a los de corazón quebrantado» y añade, por el contrario, la frase tomada de Is 58,6, «para enviar en libertad a los oprimidos».

En algunos casos la cita atribuida a Jesús *coincide con el texto hebreo masorético* y se aparta del texto griego de LXX. Así, p. ej., la cita de Mt 11,10: «Mira, yo envío mi mensajero delante de ti, que preparará tu camino ante ti» (y Lc 7,27), fusiona los textos de Mal 3,1 e Is 40,3 y reproduce exactamente la lectura de TM en forma Pi'el *ûpinnâ*, traducida como *hos kataskeuásei* («que preparará»), frente a la lectura de LXX *kaì epiblépsetai* («que observará»), que traduce la forma Qal. Probablemente la lectura de los evangelios reproduce el texto de una colección de *Testimonia* en hebreo (y/o arameo).

El interés que ofrece el análisis de las citas bíblicas puestas en boca de Jesús alcanza a toda una *serie de cuestiones*: la extensión del bilingüismo (o trilingüismo) entre la población de Palestina en el s. I d.C. y entre los seguidores de Jesús, el estado de fluidez textual en el que se transmitía el texto bíblico en esta época, el uso de la interpretación de tipo *pēšer* que implicaba en ocasiones la selección de una variante textual entre varias existentes y, en consecuencia, un juicio sobre cuestio-

nes de crítica textual, y, finalmente, la posibilidad de que existiera una colección en lengua griega de dichos de Jesús (en la que se incluían las correspondientes citas del AT) realizada en los primeros momentos de la formación de las tradiciones transmitidas por los evangelios.

El hecho de que las citas puestas en boca de Jesús reproduzcan un texto más cercano al de la versión de los LXX que al del hebreo masorético, puede deberse a que los evangelios transmiten el texto de una colección de dichos de Jesús que fue traducida muy pronto del arameo (o hebreo) al griego y para cuyas citas bíblicas se utilizó el texto de la versión de los LXX. No se puede descartar, sin embargo, la posibilidad de que el mismo Jesús seleccionara en ocasiones una u otra de las formas variantes del texto que se transmitían entonces en los manuscritos al uso. La cita, antes aludida, de Lc 4,18s., que no tiene paralelo en texto alguno conocido, podría ser una creación del mismo Jesús.

b) Métodos de exégesis practicados en las citas de Jesús

Las citas puestas en boca de Jesús suponen en unas ocasiones una exégesis literal y en otras una interpretación midrásica. Cuando la interpretación tocaba cuestiones fundamentales de orden religioso o moral, la interpretación judía solía atenerse a *la letra del texto*. Así, en polémica con los fariseos, Jesús se remite al sentido literal de Ex 20,12: «Honra a tu padre y a tu madre» y de 21,17: «El que maldiga a su padre o a su madre, será muerto» (Mc 7,10; Mt 15,4).

Por el contrario, otras citas suponen una *exégesis midrásica*. La expresión «cuanto más» (*pollô mâllon*), varias veces utilizada, responde al uso de la primera regla de Hillel (*qal wāḥômer*): «Si vosotros sabéis dar regalos buenos..., ¡cuánto más vuestro Padre...!» (Mt 7,11; Lc 11,13); «Si al dueño de la casa le han puesto de mote "Belcebú", ¡cuánto más a su servidumbre!» (Mt 10,25); «Pues si Dios viste así a la hierba..., ¡cuánto más a vosotros...!» (Lc 12,28).

En ocasiones es utilizado el género de interpretación *pĕšer*. Tal es el caso del pasaje, ya aludido, de Lc 4,16-21, en el que Jesús anuncia: «Hoy se ha cumplido esta escritura» (Is 61,1s.). El mismo género de interpretación está en juego en la cita que Mc 12,10s. (Mt 21,42; Lc 20,17) hace del Salmo 118,22s., «La piedra que desecharon los constructores, ésa llegó a ser piedra angular...». El hecho de que esta cita reproduzca exactamente el texto griego del salmo indica que se quiere señalar expresamente que las palabras del salmo encuentran su realización en la persona de Jesús.

Son especialmente interesantes dos ejemplos en los que no se ha dudado en *modificar el texto citado*, con el fin de que Jesús pudiera aplicarse la profecía a sí mismo.

El primero es el de Mc 14,27 (Mt 26,31): «porque está escrito: "Heriré al pastor y se dispersarán las ovejas"» (Zac 13,7). Esta cita modifica ligeramente el texto de LXX: «Herid a los pastores y dispersad las ovejas».

El segundo ejemplo es el de Mt 11,10 (Lc 7,27): «Éste es de quien está escrito: "Mira, yo envío mi mensajero delante de ti, que preparará *tu* camino ante *ti*"» (combinación de Mal 3,1 e Is 40,3). La fórmula introductoria es típica del *pĕšer*: «Éste es de quien está escrito». Unas ligeras modificaciones en el texto permiten la aplicación de la profecía a Jesús: Mal 3,1 TM, «...para que prepare *el* camino ante *Mí*»; Mal 3,1 LXX, «...para que *supervise* el camino ante *Mí*»; Mt 11,10, «...que preparará *tu* camino ante *ti*». El cambio textual pudiera tener origen, sin embargo, en una variante ya existente, transmitida en una colección de *Testimonia*.

Las desviaciones textuales en las citas que Jesús o el NT hacen del AT se inscriben, como hemos visto, en el panorama de fluidez textual, en el que el texto bíblico se transmitía en la época correspondiente a los años de la vida de Cristo y de la formación de la tradición evangélica.

La comparación de los dichos de Jesús y del targum de Isaías ha podido inducir a la conclusión de que Jesús conocía las tradiciones transmitidas por el targum, que de este modo se convierte en un instrumento importante para el estudio de los textos evangélicos (Chilton).

3. *Pablo y el Antiguo Testamento*

Los primeros cristianos imitaron el modo de interpretar el AT que Jesús había inaugurado. Los escritores judeo-cristianos de la primera época citan el AT con una gran libertad. No tienen reparo en abreviar o modificar el texto bíblico, que consideran como una realidad viva transmitida dentro de la tradición de interpretación judía. Muestran también la necesidad de adaptar el texto del AT al nuevo auditorio formado ahora por grecoparlantes y no ya tanto por judíos de lengua aramea. Seleccionan y adaptan los textos veterotestamentarios en función sobre todo de la interpretación cristológica, que a partir de ahora rige la lectura cristiana del AT.

a) Interpretación escatológica y cristológica

Pablo hace una interpretación escatológica y cristológica del AT. En la trayectoria vital de Pablo la comprensión de la figura de Cristo precede a la interpretación cristológica de la Escritura. Sin embargo, en su proceder exegético, Pablo acude a la Escritura para encontrar explicación al misterio que se ha revelado en Cristo.

Es interesante observar que la exégesis de Jesús y la de los discípulos afincados en Jerusalén parece tener una relación más estrecha con el tipo de interpretación *pĕšer* practicado por los esenios de Qumrán, mientras que la exégesis de Pablo ofrece más puntos de contacto con el

tipo de exégesis practicado más tarde por el rabinismo fariseo. De igual modo cabe establecer una cierta oposición entre el acento escatológico que Jesús imprime a su predicación en sintonía con el movimiento esenio, y el énfasis que Pablo da al tema de la Ley en polémica con el rabinismo fariseo.

Sin embargo, estas oposiciones pueden desvirtuar la figura y la doctrina de unos y otros. No cabe establecer una oposición extrema entre esenios, tocados de apocalipticismo, y fariseos, tachados de legalismo. Las figuras de Jesús y de Pablo no están tampoco tan encontradas como algunas corrientes de la crítica moderna del NT han dado en suponer. Entre Jesús y Pablo existe una línea de continuidad, aunque no cabe duda de que el hecho de la crucifixión y la fe posterior en la Resurreción determinan un antes, en el que se sitúa el Jesús histórico, y un después, en el que se desarrolla la predicación de Pablo.

b) Técnica de las citas paulinas

Más de la mitad de las citas del AT presentes en las cartas de Pablo (dejando a un lado las cartas pastorales) se encuentran en la carta a los Romanos. El resto se concentra sobre todo en las cartas a los Corintios y a los Gálatas. Ello se debe seguramente al hecho de que estas cartas iban dirigidas a comunidades de origen judío, que estaban en condiciones de entender las frecuentes referencias bíblicas de las cartas de Pablo y que, además, mantenían vivas polémicas con sus antiguos correligionarios. Por el contrario, las cartas dirigidas a comunidades de origen pagano, como son las de Tesalonicenses, Colosenses y Filipenses, están desprovistas de citas bíblicas.

En la mayoría de sus citas Pablo utiliza directamente el texto de la Escritura, lo que permite comparar su texto con el de LXX y preguntarse por las razones de los cambios operados por Pablo. En un total de 93 citas, Pablo modifica el texto en 52 casos y reproduce el texto sin tocarlo en 37 ocasiones. En 4 de los casos no es posible emitir un juicio preciso.

De los 52 casos de cambio en el texto de la cita, en 30 de ellos la modificación afecta a la vez a varios aspectos, lo que hace a veces difícil reconocer el texto veterotestamentario recogido en la cita paulina. 12 de estas citas son especialmente significativas, p. ej., la de Ex 9,16 en Rom 9,17: «Pues dice la Escritura al Faraón: *Precisamente para esto te alcé, para mostrar en ti mi poder y para que mi nombre se anuncie en toda la tierra*». Las restantes citas son las siguientes: 34,34a (2 Cor 3,16); Dt 21,23c (Gál 3,13); 27,26 (Gál 3,10); 29,3 (Rom 11,8); 30,12-14 (Rom 10,6-8); 1 Re 19,10 (Rom 11,3); Sal 13,1-3 (Rom 3,10-13); Os 2,25 (Rom 9,25); Is 28,11-12 (1 Cor 14,21) 52,5 (Rom 2,24); 59,7-8 (Rom 3,15-17). Entre los cambios introducidos predominan claramente los que se refieren al contenido. Sólo en 15 citas se

trata de cambios estilísticos. En 13 ocasiones aparecen fusionados varios pasajes del AT en una sola cita (Koch).

No cabe recurrir fácilmente a la explicación de que Pablo citaba de memoria. Precisamente aquellas citas, de las que se puede afirmar con certeza que están tomadas directamente de un texto escrito, son las que presentan mayores modificaciones. Ello demuestra que los cambios introducidos son producto de una intensa actividad exegética. Cabe suponer que lo mismo sucede en las demás citas.

En la época anterior a los descubrimientos de Qumrán se pensaba que las variantes textuales que ofrecen las citas paulinas se debían a adaptaciones realizadas por el propio Pablo o por la tradición cristiana que él representa. Sin embargo, las citas de Pablo son un fenómeno muy complejo, que pone en juego toda una serie de factores: el interés de Pablo por el mundo de la gentilidad, la formación rabínica del apóstol, el conocimiento que tenía de variantes textuales transmitidas en los manuscritos y la incorporación en sus escritos de textos caracterizados por el género de interpretación de los *pĕšārîm*.

c) Paralelos de las citas paulinas en escritos judíos de la época

Las citas de autores clásicos que se encuentran en la literatura helenística son citas libres. Por el contrario, las citas expresas del AT que aparecen en la literatura judeo-helenística reproducen exactamente el texto bíblico (Aristóbulo, 4 Macabeos y Filón). La literatura rabínica no admite libertad alguna en las citas ni realiza combinaciones o fusiones de textos. Pablo, por el contrario, cita el AT con una gran libertad.

La libertad de Pablo respecto al texto bíblico no es comparable, sin embargo, a la que muestran escritos como el *Génesis apócrifo, Jubileos, Antigüedades bíblicas* o el *Rollo del Templo*. En estos escritos el autor no trata nunca, como hace Pablo, de apoyar o desarrollar una afirmación propia valiéndose de una cita bíblica. Pablo tampoco desarrolla su interpretación sobre un texto previamente seleccionado, como hace Filón o como sucede en los *pĕšārîm*. Más que citar o comentar textos, Pablo elabora una nueva formulación teológica de las antiguas tradiciones bíblicas.

Es más adecuado comparar las citas paulinas con las que se encuentran en el *Documento de Damasco* (CD), en la *Regla de la Comunidad* (1QS) y en el *Libro de la Guerra* (1QM), y, en un segundo plano, con las presentes en 4QTest, 4QFlor y los *Pĕšārîm*. La analogía más exacta es la que ofrece el *Documento de Damasco*, pero Pablo va mucho más allá en la combinación de textos y su exégesis resulta, por otra parte, menos escolar.

El descubrimiento de los textos de Qumrán ha permitido reconocer que importantes ideas y concepciones que eran atribuidas al genio y a la originalidad de Pablo, tienen antecedentes en el judaísmo de la época helenística (300 a.C.-200 d.C.). Tales son: la insistencia en que todos

los hombres han pecado (Rom 3,23; 1QH 1,22); el hombre no puede ganarse el perdón de Dios (Gál 2,16; 1QH 4,30); la Torah no es un medio para adquirir la justificación ante Dios; sólo Dios puede justificar al hombre; Dios predestinó para la salvación sólo a los elegidos por Él; la importancia del Espíritu, etc.

No es posible afirmar con datos en la mano que Pablo sufrió el influjo de los esenios, aunque sus palabras muestren contactos evidentes con los textos del Mar Muerto (Fitzmyer). Pudiera ser más probable que seguidores de Pablo, miembros de la escuela paulina, como los que compusieron la carta a los Efesios, estuvieran influidos directamente por los esenios (Kuhn) o tal vez por grupos esenios convertidos al cristianismo.

d) La exégesis de Pablo y la exégesis rabínica

La exégesis paulina es un buen reflejo de la formación rabínica del propio Pablo. En sus cartas se encuentran interpretaciones tanto en sentido literal como de carácter midrásico. En muchas ocasiones la interpretación está regida por las reglas exegéticas rabínicas. La primera regla de Hillel, *qal wāḥōmer*, aparece utilizada en Rom 5,15-21: «Pues si por la ofensa de uno todos los demás murieron, *mucho más (pollô mâllon)* la gracia de Dios...». La segunda regla, *gĕzerâ šawâ* (analogía), es utilizada con frecuencia en aquellos casos en los que para desarrollar un determinado argumento se traen a colación pasajes extraídos de contextos muy diversos. La carta a los Romanos presenta muchos desarrollos de este tipo. Así, p. ej., Rom 3,10-18 enlaza pasajes de Sal 14,1-3; 5,9; 140,3; 10,7; Is 59,7s.; Sal 36,1.

Otro punto de contacto de la exégesis paulina con la exégesis de los rabinos es el de la temática desarrollada. 1 Cor 10,1-4 relaciona el paso del Mar Rojo con el bautismo y con el significado de la roca que seguía a los israelitas en el desierto. El pasaje paulino ha de ser leído a la luz de los pasajes rabínicos de la Gemará babilónica (*Yebamot* 46a y *Keritot* 9a), que justifican el bautismo de los prosélitos entendiendo que el Éxodo supone un bautismo.

La mayor parte de las citas de Pablo se ciñe al sentido original del pasaje citado. Si amplía el significado del pasaje lo hace conforme a principios conocidos ya por la hermenéutica judía («solidaridad corporativa» y tipología o «correlatividad histórica») o a los específicos de la hermenéutica cristiana («cumplimiento escatológico y mesiánico» en Jesús el Cristo). En tres casos, sin embargo, las citas de Pablo no tienen en cuenta el sentido original del texto citado. Los dos primeros son Rom 10,6-8 y Gál 3,16 (la semilla-descendencia que es Cristo). El tercero, Ef 4,8 («dio dones a los hombres», *édōken dómata toîs anthrôpois*), es cita del Salmo 68,19, que dice «recibiste presentes en hombres». Pablo cambia la persona del verbo («él»-«tú») y también el mismo verbo («dio»-«recibiste», TM *lqḥt* LXX *élabes*), conforme a la

idea desarrollada en el pasaje que trata de los dones concedidos por Cristo (v. 11). Sin embargo, no es éste seguramente un caso de creación *ad hoc* de una variante. Pablo no hizo sino seguir tal vez una variante que está atestiguada por el targum y la versión siríaca *Pešiṭta* y en la que el verbo utilizado es *ḥlq* («dar») en lugar de TM *lqḥ* («recibir»).

Pablo se sirve más de los métodos midrásicos que del *pēšer* o de la exégesis alegórica. Ello justifica que Pablo haya podido ser clasificado entre los hillelitas (J. Jeremias). Sin embargo, en tres ocasiones Pablo desarrolla el método de interpretación *pēšer* en relación «a la revelación de un misterio mantenido secreto por tiempos eternos, pero manifestado ahora» (Rom 16,25-27; igualmente Col 1,26s.; Ef 3,1-11). Interpretaciones de carácter alegórico se encuentran en 1 Cor 9,9s., donde el desarrollo alegórico es muy moderado, y Gál 4,21-31, donde la alegoría sobre Sara y Agar está, por el contrario, muy desarrollada.

Cabe, pues, decir que la exégesis paulina es rabínica en la forma y cristocéntrica en el contenido. En el hebreo hablado por Pablo la palabra *rō'š* significa «comienzo» y «cabeza», lo que le permitía poder decir que Cristo es el comienzo de la creación y la cabeza de su cuerpo, que es la Iglesia (Col 1,15ss).

e) La exégesis paulina y Filón

Existen también puntos de contacto entre la exégesis paulina y la de Filón. Los dos dependen de la tradición exegética de la sinagoga helenística. Los dos se mueven en un medio pagano y hacen uso de los métodos de la retórica griega. Por otra parte, Pablo y Filón difieren de la tradición exegética rabínica en la perspectiva general de su exégesis. En Gál 3,16 Pablo aplica a Cristo la promesa dada a Abrahán y a su «semilla», que es Cristo, apartándose así totalmente del sentido original de los textos en los que se habla de la «semilla», *zera'*, *spérma* (Gn 12,7; 13,15; 15,18, etc.).

La comparación de la interpretación paulina con la exégesis judía contemporánea pone de relieve la relación que une a Pablo con el judaísmo de la diáspora helenística, en particular con las sinagogas de Asia Menor y de Siria. Varios indicios aconsejan relacionar a Pablo con el judaísmo helenístico y equilibrar de este modo la aproximación al judaísmo rabínico, señalada en el apartado anterior. Estos indicios son: el uso de la alegoría; la ausencia en Pablo de las formas literarias características del midrás; la presencia, por el contrario, de modelos de la homilía helenística; el uso restringido de las siete reglas; la ausencia de contactos directos con Qumrán, y, finalmente, el uso también cauto de la interpretación tipológica.

Pablo establece el modelo de interpretación cristiana del AT. Éste seguirá siendo Escritura, pero no ya Letra, sino Espíritu, no Ley sino Gracia. Cristo constituye el final de la Ley, en la novedad del Espíritu y no en la caducidad de la letra (Rom 7,6; 10,4).

4. *El Antiguo Testamento en los evangelios*

El número de citas del AT es mayor en Mt y Jn que en Mc y Lc. Los dos primeros muestran una mayor insistencia en el cumplimiento escatológico. Ello confirma la opinión según la cual los evangelios de Mt y Jn se dirigen a judeo-cristianos o a judíos, o posiblemente a unos y otros a un tiempo. Por otra parte, las citas de Mt muestran por lo general un trasfondo lingüístico hebreo, mientras que las de Mc y Lc (y las que se encuentran en el material narrativo de ambos común con Mt) se aproximan al texto de LXX. La cita de Mt 2,23, «para que se cumpliera lo que dijeron los profetas: "Se llamará Nazareno"», no corresponde a ningún pasaje conocido de los libros de los profetas, lo que indica hasta qué punto pueden llegar las variantes en el texto de las citas de Mt. Jugando con la palabra *nāzîr,* la cita establece una correspondencia tipológica entre Sansón y Jesús y al mismo tiempo relaciona a Jesús con su lugar de nacimiento, Nazaret, del cual recibieron los cristianos el nombre con el que eran conocidos («nazarenos/nazaretanos»).

a) El evangelio de *Marcos* es muy parco en citas explícitas del AT. Unicamente en 1,2s. se citan conjuntamente los pasajes de Mal 3,1 e Is 40,3, a los que ya el judaísmo reconocía carácter mesiánico. Una expresión común a ambos pasajes, «preparar el camino», facilita la cita conjunta de los dos.

b) El evangelio de *Mateo* hace un uso muy amplio del AT, en particular en el llamado evangelio de la infancia en torno al tema del Nuevo Éxodo y del Nuevo Moisés. El evangelio de Mateo se aproxima mucho en algunos aspectos al modo de considerar el AT propio de los rabinos. Recoge el dicho según el cual no pasará una *yôd* de la Ley hasta que todo se cumpla (5,18). En la vida y en la doctrina de Cristo todo sucede y todo se dice «para que se cumpla» lo dicho por los profetas (1,23; 2,6.15.23; 27,9). Se han observado paralelos llamativos entre las citas bíblicas de Mt y la exégesis del *Pēšer de Habacuc* encontrado en Qumrán (Stendahl). Sin embargo, Mt no vacía de sentido propio el texto profético aludido, mientras que el *Pēšer* de Habacuc no reconoce al texto bíblico otro sentido que el relativo a la situación presente y escatológica (Bruce).

Las 11 citas bíblicas de Mt han de ser consideradas seguramente como interpretaciones del género *pēšer.* La cita que Mt 1,23 hace de Is 7,14: «la virgen concebirá y dará a luz un hijo y le pondrán por nombre Enmanuel» (Is 7,14), utiliza un sujeto impersonal y entiende el nombre de Enmanuel como un título. No se trata seguramente de creaciones *ad hoc,* pues tales cambios encuentran apoyo textual en 1QIs[a] (*wqr'*) (De Waard). El influjo de LXX se hace notar en el uso del término *parthénos* como traducción del término hebreo *'almâ* («doncella»). Las demás citas de este género se encuentran en 2,15; 2,18; 2,23; 3,3; 4,15s.; 8,17; 12,18-21; 13,35; 21,5 y 27,9s. Las lecturas que estas citas presentan en los casos de 1,23; 2,15; 2,18; 8,17 y 13,35 parecen responder a variantes existentes en alguna de las ramas de la transmisión textual. Por el contrario, las lecturas de 3,3; 21,5 y 27,9s. parecen tener relación más bien con interpretaciones judías contemporáneas. Finalmente, las citas de 4,15s; 12,18-21 y 21,5 reflejan interpretaciones de origen cristiano. El estudio de estas citas pone en juego, como es fácil observar, la cuestión de la pluralidad de la transmisión textual en la época anterior a la unificación del texto consonántico hebreo, así como la cuestión del alcance de la interpretación targúmica y de influjo en el texto de la versión de los LXX.

El evangelio de Mateo, al igual que los *pěšārîm* de Qumrán, interpreta los pasajes bíblicos como profecías del presente y del futuro de las respectivas comunidades, esenia y cristiana. Lo característico del midrás practicado en la escuela de Mateo es que precisa desarrollar toda una biografía de Jesús como marco en el que inscribir las citas, con las que el AT es interpretado a la luz del acontecimiento cristiano. El único ejemplo comparable con tal tipo de colección midrásica es la colección de relatos sobre la vida de Hillel hilvanados mediante citas de versículos de Dt 15. En la evolución del midrás judío el tipo de compilación midrásica, característico de la escuela de Mateo, aparece como una etapa en el proceso que conduce a las grandes compilaciones del *Génesis Rabbah* y del *Levítico Rabbah* (Neusner). La literatura cristiana primitiva se asemeja más a la literatura del judaísmo naciente que a la del judaísmo rabínico. En el NT y en la literatura «intertestamentaria», la cita bíblica es reelaborada dentro del nuevo texto. En la Misnah y el Talmud la cita bíblica aparece siempre separada del comentario.

c) El evangelio de *Lucas* no se para a relacionar cada dicho o hecho de Jesús con el AT tal como hace Mateo, pero enmarca el conjunto del evangelio entre dos referencias globales a la Escritura: la proclamación inicial en la sinagoga de Cafarnaún: «Hoy se ha complicado esta escritura ante vuestro auditorio» (Lc 4,21), y el reproche a los discípulos de Emaús: «¡Oh ignorantes y torpes para creer en todo lo que dijeron los profetas! ¿No tenía que sufrir esto el Mesías, para entrar en su gloria?» (Lc 24,25).

d) El cuarto evangelio de *Juan* es más sutil en sus referencias al AT. Alude con frecuencia al AT, del cual extrae muchos de los temas que desarrolla (Jn 1,14.17-18; 12,41). Siguiendo el calendario de fiestas judías y las peregrinaciones de Jesús a Jerusalén, el evangelio de Juan pretende mostrar que en Jesús se cumple la esperanza mesiánica de Israel y se hace realidad lo que los ritos judíos simbolizan. Jesús purifica el Templo en la Pascua (2,13ss.), «en una fiesta de los judíos» acude en peregrinación al Templo (5,1ss.), en la fiesta de los Tabernáculos se presenta a sí mismo como la realización de lo significado por esta fiesta (7,2ss.), y en una segunda Pascua vuelve a Jerusalén para cumplir su misión redentora (12,1ss.). A través de la interpretación tipológica Jesús es presentado como el verdadero Templo (2,18-22), el antitipo de la serpiente de bronce (3,14s.), el verdadero maná (6,30-

58), la roca de la que salta el agua viva (7,37-39), el Moisés escatológico (cap. 6), la nueva Torah (cap. 1; 5,39-47; 14,6), el verdadero Cordero pascual (1,29.36 y la narración de la Pasión), etc.

El texto de las siete citas editoriales de Jn no se aparta tanto de los textos conocidos como el de las once citas de Mt. Su texto se aproxima más al de LXX. Las citas de Jn siguen el modelo de interpretación *pēšer*, pero no en forma tan desarrollada como la que presentan las citas de Mt. Estas siete citas se encuentran en Jn 2,17 (Sal 69,9); 12,15 (Zac 9,9); 12,38 (Is 53,1); 12,40 (Is 6,9s.); 19,24 (Sal 22,18); 19,36 (Sal 34,20); 19,37 (Zac 12,10). Esta última («Verán al que traspasaron»), en referencia a Zac 12,10 («y mirarán hacia mí, a quien traspasaron»), parece ser una creación *ad hoc*, pues no se explica fácilmente como reflejo de una variante textual ni tampoco como consecuencia de un desarrollo parafrástico.

5. *La Carta a los Hebreos*

La Carta a los Hebreos no es clasificable como ejemplo de hermenéutica cristiano-helenística. Se sitúa más bien en el marco de la exégesis judía, aunque no deja de mostrar características muy específicas. Se cuentan 38 citas, que corresponden a 27 pasajes del AT, además de numerosas alusiones y reminiscencias de expresiones de la versión de los LXX. El texto bíblico de aquellas citas se aproxima al de la versión griega atestiguado por el Códice Alejandrino. Del número total de 38 citas, 18 concuerdan con LXX y TM y 14 concuerdan sólo con LXX. Ninguna cita de Heb sigue a TM frente a LXX y son sólo seis las citas, todas ellas tomadas del Pentateuco, que no muestran punto alguno de contacto con la versión griega (1,6; 6,14; 9,20; 10,30a; 12,10; 13,5).

Las citas contenidas en Heb han sido explicadas como paráfrasis libres de los correspondientes pasajes bíblicos, como fruto del uso de fórmulas litúrgicas o de *Testimonia* de aquellos pasajes, o como creaciones *ad hoc* del autor de la Carta. Sin embargo, los puntos de coincidencia detectados entre Heb y manuscritos del Mar Muerto apuntan a la posibilidad de que tales citas conozcan variantes de una recensión de LXX que se basara en textos hebreos perdidos. Es significativo el hecho de que Heb 1,5 y 4QFlor relacionen por igual los pasajes de Sal 2 y 2 Sm 7,14, formando una especie de *Testimonia* sobre tema mesiánico, y de que Heb 5-7 y 11QMelq muestren parecido interés en la figura escatológica de Melquisedec.

Heb desarrolla un tipo de exégesis que se propone escudriñar un pasaje de la Escritura en sus mínimos detalles. Representa el mayor esfuerzo de análisis tipológico del AT, buscando ejemplos en los que apoyar su doctrina sobre el significado del sacrificio de Cristo. Para el autor sólo la interpretación cristocéntrica de la Escritura da sentido al AT: la historia de Israel ha de entenderse a la luz de la revelación de Cristo (Heb 11).

6. *Las citas bíblicas en los demás escritos neotestamentarios*

Las cartas de Santiago, las dos de Pedro, las tres de Juan, la carta de Judas y el Apocalipsis muestran características comunes en la utilización del AT. Casi todas las citas explícitas se encuentran en Sant y 1 Pe. El Ap ofrece muchas alusiones indirectas, pero ninguna cita explícita. El texto de las citas e incluso de las alusiones está tomado por lo general de la versión griega; es fácil observarlo en casos como el de 1 Pe 2,9 en cita de Ex 23,22. Es significativa la cita que la carta de Judas (vv. 14-15) hace de un libro no canónico, *1 Enoc* (1,9).

El género de interpretación seguido en estas citas es generalmente de tipo literal. Las cartas de Pedro, en particular la primera, y también la carta de Judas, utilizan también el género *pēšer* (cf. 1 Pe 1,10-12; 1,24s.). En ello se diferencian de las de Juan y de Santiago y también del Apocalipsis. El pasaje de 1 Pe 2,4-8, que desarrolla el tema de Cristo «piedra viva», combina imágenes del AT (recogidas también en escritos de la comunidad de Qumrán, 1QS 8,7s. y 1QH 6,26) y hace la correspondiente aplicación cristológica de las mismas, agrupando por un procedimiento midrásico varios pasajes del AT (Sal 118,22; Is 28,16 e Is 8,14).

II. EL JUDEO-CRISTIANISMO Y LA INTERPRETACIÓN DEL ANTIGUO TESTAMENTO

El estudio de la literatura apócrifa del NT y de los nuevos textos encontrados en Qumrán, así como diversos hallazgos arqueológicos en el lugar llamado *Dominus flevit* y en la tumba de María en Jerusalén y otros en Nazaret (Bagatti), han contribuido a un mejor conocimiento de la rama judeo-cristiana de la Iglesia primitiva. Este grupo judeo-cristiano fue el cauce a través del cual numerosas ideas, imágenes e interpretaciones del AT, características del judaísmo, pasaron al cristianismo.

El cristianismo dio sus primeros pasos en el mundo pagano greco-romano, pero tuvo su origen en el mundo judío helenizado. La Iglesia nació del judaísmo por descendencia directa. En sus comienzos no fue otra cosa que una secta judía. El influjo del mundo greco-romano sobre los primeros judíos hechos cristianos no podía ser más que indirecto, mediatizado por el judaísmo helenístico.

Se ha invertido con frecuencia el orden en el que judaísmo y helenismo influyeron sobre el cristianismo naciente. Los estudios de épocas pasadas sobre los orígenes del cristianismo ponían el acento en la actividad desplegada por Pablo por toda la diáspora helenística. Por este camino se llegaba a la conclusión de que el helenismo se encontraba en los mismos inicios de la historia cristiana. Los rasgos judíos que pudieran encontrarse en el cristianismo no eran de la primera hora cristiana,

sino fruto de una judaización posterior del cristianismo. De este modo se olvidaban por completo las raíces judías del cristianismo, que si no era considerado como una religión sincretista a la manera de H. Gunkel, era tenido al menos por un producto derivado del helenismo.

La oposición extrema, establecida entre judaísmo y helenismo, llevó a olvidar que, en la época del cambio de era, el judaísmo estaba totalmente impregnado ya de helenismo. Sin embargo, reconociendo la existencia y la pujanza de un judaísmo helenizado, es posible explicar mejor los textos de Pablo y del cuarto evangelio. No es preciso recurrir al influjo de los «Misterios» paganos sobre Pablo, lo que ocasiona más problemas de los que resuelve (cf. p. 33).

La cuestión es más aguda por lo que se refiere a la doctrina cristológica y a la teología de los sacramentos de Pablo. Éstas no parecen encontrar puntos de contacto ni antecedentes en corriente alguna del judaísmo de la época. En décadas pasadas la investigación tendía a establecer una separación entre Pablo y el mundo judío y, paralelamente, entre Pablo y Jesús. Hoy se reconoce, sin embargo, que es más conforme a los hechos aceptar el carácter judío e incluso rabínico de la figura y de los escritos de Pablo (W. D. Davies, J. Blank).

El estudio de la exégesis judeo-cristiana empieza precisamente por el análisis de las tradiciones anteriores a Pablo, recogidas en las cartas de éste, así como de otras contenidas en los demás escritos canónicos y apócrifos, y conduce con el análisis de los escritos de los primeros Padres de la Iglesia, sin olvidar la información suministrada por las fuentes judías, aquellas que hacen referencia en particular a los *minîm* o «herejes».

1. *Definición de «judeo-cristianismo»*

La primera cuestión que se plantea al hablar de «judeo-cristianismo» es la de definir con precisión este término. Se han propuesto dos definiciones, una demasiado estrecha y otra excesivamente amplia.

Schoeps reducía el judeo-cristianismo al *ebionismo, una corriente «heterodoxa» de judíos conversos,* que había quedado a mitad de camino entre el judaísmo y el cristianismo: eran judíos que reconocían a Cristo como profeta y mesías, pero no llegaban a reconocer la filiación divina de Jesús.

Daniélou partía, por el contrario, de *categorías del pensamiento judío apocalíptico,* que tenían reflejo en obras cristianas escritas hasta mediados del s. II d.C. Schoeps había estudiado el judeo-cristianismo heterodoxo; Daniélou prestó atención más bien a las manifestaciones de un judeo-cristianismo ortodoxo. Su definición de judeo-cristianismo abarcaba «toda representación cristiana y todo contenido cristiano de procedencia judía». En la misma podían caber también, por tanto, paganos convertidos al cristianismo e influidos por las formas del pensamiento judío. Los criterios utilizados por Daniélou para reconocer este judeo-

cristianismo eran fundamentalmente la confesión de Cristo, por una parte, y la estructura judía de la teología y de la forma de vida, por otra. En la perspectiva en la que Daniélou se colocaba, quedaba muy en segundo plano la atención a lo más específico del judaísmo y también del judeo-cristianismo: la observancia de la Torah.

Una *definición de judeo-cristianismo* ha de incluir las siguientes referencias: primeros cristianos, nacidos judíos y de habla aramea, influidos por el helenismo, pero fieles a la práctica de la Ley, con ideas teológicas tan variadas como las de otros grupos cristianos de comienzos del cristianismo.

El grupo al que más conviene el término de judeo-cristianos es el de los llamados nazarenos. Eran cristianos de origen judío, que seguían guardando la Ley. Conservaban sus conocimientos de hebreo, de modo que leían el AT y también, al menos, un evangelio en lengua hebrea.

Los nazarenos tuvieron un origen anterior al de los ebionitas, por lo que nada tenían que ver con éstos. Posiblemente, a finales del s. I, se produjo una secesión en el judeo-cristianismo, motivada por disensiones en torno a la doctrina cristológica y al gobierno de la comunidad. De creer a Epifanio y a Jerónimo, el grupo de los nazarenos supervivió hasta el s. IV, sin duda hasta el s. III. No era un grupo numeroso. Estaban extendidos por lugares situados a lo largo de la costa oriental del Mediterráneo, en particular al este del valle del Jordán. Tenían sus raíces en Galilea y, en un principio, tuvieron conexiones con Pella en la Decápolis. Existían comunidades de nazarenos en Galilea y probablemente las hubo en Jerusalén hasta el año 135.

El judeo-cristianismo ha de ser considerado en el contexto de la pluralidad de grupos judíos y cristianos de la época. Los grupos judeo-cristianos pueden haber estado relacionados con diversas corrientes del judaísmo: con la tendencia farisea que predominaba en Palestina; con las tendencias apocalípticas y mesiánicas, propensas al celotismo, que tenían raigambre en Asia Menor; con las corrientes esenias que se hacían sentir en Roma y que tienen reflejo en el *Pastor de Hermas*; con grupos esenios de Alejandría, llegados de Palestina después del año 70 y convertidos al cristianismo, más propensos al ebionismo que los judeo-cristianos de Roma y de Siria; finalmente, en la Siria oriental de lengua aramea el judeo-cristianismo mostraba influjos del rabinismo judío (L. Goppelt).

a) *Relación con la Iglesia cristiana.* Los Padres del s. IV no encontraron nada que reprochar a los judeo-cristianos en el terreno doctrinal, pero sí en cuestiones de práctica cristiana, dado que los nazarenos seguían observando la Ley, la circuncisión y el sábado. Fueron estos signos «judaizantes» los que les acarrearon la exclusión de la Iglesia, que, por otra parte, no se hizo realidad sino muy lentamente, pues nunca llegaron a representar una amenaza a la ortodoxia cristiana.

El judeo-cristianismo no era gnóstico en sus orígenes ni en su naturaleza. Sin embargo, se fue abriendo progresivamente a influjos gnósticos, hasta el punto que el judeo-cristianismo del s. II estaba ya muy asimilado a corrientes gnósticas que los Padres consideraban heréticas. Esta asimilación aceleró el proceso de acusación de herejía contra el judeo-cristianismo, aunque el principal motivo de rechazo respecto a los judeo-cristianos fue el ya señalado: seguir aferrados a la tradición y a las prácticas judías.

La gnosis influyó en el judeo-cristianismo o en la gnosis judeo-cristiana, pero también en sentido inverso el judeo-cristianismo influyó en el desarrollo de la gnosis. El judeo-cristianismo fue el elemento que sirvió de catalizador para el trasvase de las tradiciones judías y cristianas al gnosticismo (cf. p. 572).

b) *Relación con la Sinagoga judía.* Por parte de la Sinagoga, la exclusión de los judeocristianos no fue tan gradual como en la Iglesia, sino que se hizo efectiva prácticamente desde que a finales del s. I se formuló la *birkat hamminîm.* Es posible que grupos de nazarenos siguieran participando todavía en la vida de las sinagogas por algún tiempo en las primeras décadas del s. II. Siguieron existiendo sin duda contactos, más o menos polémicos, entre judíos y nazarenos, pues unos y otros vivían en los mismos lugares geográficos. Cabe señalar tres etapas en la progresiva separación entre judíos y judeo-cristianos: la huida a Pella por parte de éstos en los años de la Guerra judía, la proclamación de la *birkat hamminîm* por parte de los judíos y, finalmente, la negativa de los nazarenos a reconocer y prestar apoyo a Bar Koḵba'. A mediados del s. II la división estaba consumada.

El rechazo se hizo mutuo. Los nazarenos no reconocían la autoridad de la corriente farisea que se impuso en el judaísmo tras el año 70. Si reprochaban a la Iglesia cristiana el abandono de la práctica de la Ley, rechazaban también las interpretaciones y la *hălāḵâ* que los rabinos fariseos desarrollaban a partir de la Torah. El rechazo judío de los nazarenos pudo estar basado en esta visión restrictiva de la Ley, propia de los judeocristianos. La causa principal de la escicisón era, sin embargo, las creencias cristológicas de los nazarenos, que con ello sobrepasaban los límites del judaísmo y de un estricto monoteísmo. Por las fuentes talmúdicas cabe deducir que practicaban un cierto proselitismo evangélico entre los judíos.

2. *Fuentes para el estudio del judeo-cristianismo*

Las fuentes para el estudio de las doctrinas judeo-cristianas se han de buscar primeramente en las tradiciones «de los presbíteros» transmitidas por Papías y por Clemente de Alejandría. Las de Papías se caracterizan por un fuerte sabor mesiánico e incluso celota (dado que en Asia Menor el nacionalismo judío permanecía más vivo y pudo pervivir por más tiempo gracias a que la tolerancia era allí mayor). Las tradiciones transmitidas por Clemente de Alejandría tienen un tinte más milenarista y muestran una mayor proximidad al ebionismo.

Las fuentes indirectas están representadas por escritos cristianos de época posterior. Se pueden distinguir tres grupos: 1) los escritos de los Padres de los ss. II y III (Teófilo de Antioquía, Justino, Ireneo y Clemente de Alejandría; con Orígenes la tradición pierde su prestigio e influjo, pero el mismo Orígenes conserva elementos procedentes del judeo-cristianismo), 2) algunos apócrifos tardíos del NT (*Protoevangelio de Santiago, Evangelio de Nicomedes, Hechos de Andrés y de Juan*), y 3) la literatura heterodoxa antigua, ebionita y gnóstica.

La identificación de las obras de los propios autores judeo-cristianos plantea toda una serie de problemas metodológicos. Es necesario establecer previamente los criterios que permitan una tal identificación. El problema se plantea de modo especial en relación con las interpolaciones judeo-cristianas introducidas en obras judías, como es el caso de algunos de los escritos apócrifos o pseudoepígrafos del AT: *Ascensión de Isaías, Testamento de los Doce Patriarcas, 2 Enoc,* la *Oración de José* y los *Oráculos sibilinos* (libros VI y VII). Una vez reconocidos los elementos cristianos presentes en estas obras, es preciso saber todavía si se trata de interpolaciones cristianas en obras judías o de obras judeo-cristianas, que utilizan fuentes y materiales judíos.

Problemas similares se plantean respecto a la calificación «judeo-cristiana» de algunos de los apócrifos del NT (el *Evangelio de Pedro,* el *Evangelio según los Hebreos* o *Evangelio de los Nazarenos,* diferente del *Evangelio de los Ebionitas,* el *Apocalipsis de Pedro* y la *Carta de los Doce Apóstoles*), así como respecto a escritos de la época subapostólica tales como la *Didajé,* las *Odas de Salomón,* la *Carta de Bernabé,* el *Pastor de Hermas,* las *Cartas de Ignacio de Antioquía* y la *Carta de Clemente de Roma.*

3. *Ideas y símbolos del judeo-cristianismo*

La teología judeo-cristiana era básicamente trinitaria, lo cual no deja de ser sorprendente en un momento tan temprano del cristianismo y en una corriente proveniente del judaísmo monoteísta. Aceptaban el nacimiento virginal y reconocían la divinidad de Jesús. Los judeo-cristianos poseían un doctrina en embrión sobre el Espíritu Santo, pero no menos desarrollada que la de la Gran Iglesia por la misma época.

Entre los temas, ideas e imágenes característicos de la teología judeo-cristiana figuran los siguientes: la resurrección aparece identificada con la ascensión; el misterio de Cristo se presenta como un descenso del Amado a través de los siete cielos habitados por los ángeles hasta los infiernos, en los que moran los justos del AT salvados ahora por la Cruz de Cristo, quien asciende de nuevo a los cielos acompañado por la Cruz luminosa y vivificante, presentada como una realidad viviente; el misterio del descendimiento y de la ascensión representa el descenso de la *divinidad* por debajo de los ángeles y la exaltación de la *humanidad* por encima de los ángeles; el Espíritu (*rûaḥ* en hebreo es femenino) aparece presentado como un principio materno; la teología trinitaria ofrece una estructura angelológica: el Hijo es presentado como el ángel glorioso, el jefe de los seis arcángeles, y el Espíritu Santo bajo la forma de Gabriel; el Verbo es designado como «el Nombre» y «el Principio» o según otras designaciones relacionadas con especulaciones en torno al libro del Génesis; el cielo superior es designado como *ogdoade,* lugar del «reposo»; la doctrina de los dos espíritus, y diversas cuestiones relativas a la práctica religiosa, como la polémica contra los sacrificios con sangre, la práctica de la oración tres veces al día, oraciones de bendición, el *maranatha,* etc.

4. *Exégesis judeo-cristiana del Antiguo Testamento*

El himno cristológico recogido en la carta de Pablo a los Filipenses (2, 6-11), constituye seguramente un ejemplo de expresión de la fe cristiana en términos característicos del judeo-cristianismo primitivo: «Él, a pesar de su condición divina..., se abajó, obedeciendo hasta la muerte y muerte en cruz. Por eso Dios lo encumbró sobre todo..., de modo que toda boca proclame que Jesús, el Mesías, es Señor, para gloria de Dios Padre». En este himno se encuentran los motivos del descendimiento y de la exaltación, el motivo adamológico y el motivo de la entronización del Mesías.

Los apócrifos del NT muestran características propias de la haggādâ judía, sobre todo en lo que respecta a la utilización del AT. La *Historia de José el Carpintero* hace de José, el Justo, una figura más del AT que del NT. El tratado de la *Didakhē* constituye una colección de *hălakôṯ* judeo-cristianas. El *Diálogo con Trifón* del apologeta Justino ofrece toda una serie de ejemplos de exégesis veterotestamentaria sobre modelos judíos en torno a temas como la creación, la circuncisión, el sábado, las figuras de Enoc y Melquisedec, la teofanía de Mambré, etc.

a) *Testimonia.* Entre los rasgos de la exégesis judeo-cristiana destaca de modo especial la utilización de los *Testimonia,* género que enlaza unas citas bíblicas con otras en torno a un tema central y cuyos antecedentes son plenamente judíos (cf. p. 485). Los ejemplos más significativos son los *Testimonia* referentes a la Cruz. El pasaje de la *Carta de Bernabé* 5,13 enlaza tres citas del AT aplicadas a la Pasión de Cristo:

> «Era necesario, en efecto, que Él sufriera sobre el madero, pues dice el profeta a propósito de Él: "Libra mi alma de la espada" (Sal 21;21) y "atraviesa con clavos mis carnes" (Sal 118,120), pues "banda de malhechores me ha acorralado" (Sal 21,17).

La segunda cita sigue el texto de LXX, «clava con tu temor mi carne», frente al TM, «se estremece con tu pavor mi carne». Más tarde Ireneo (*Demostración de la enseñanza apostólica* 79) reproduce el mismo conjunto de citas, pero como si se tratara de una cita única y sin que sea ya posible percibir que se trata de un texto compuesto: «Libra mi alma de la espada y mi cuerpo de los clavos, pues una banda de malhechores me ha acorralado».

Otro ejemplo de *Testimonia* sobre la Cruz parece tener origen judío:

> «Cuando uno de vosotros reciba una mordedura, que se vuelva hacia la serpiente situada sobre el *madero (xýlon)* y que espere, teniendo fe de que incluso sin vida éste puede dar vida, y será salvo» (*Carta de Bernabé* 12,7).

Se trata de una paráfrasis de Nm 21,8-9; la referencia a este texto se logra mediante una ligera modificación del texto: el término «madero» (*xýlon*=cruz) sustituye al término de LXX «signo» (*sēmeîon*), el cual, a su vez, modificaba el término hebreo «estandarte» (*nēs*), conforme a una interpretación que se encuentra ya en Sab 16,1-7: «símbolo de salvación» (*sýmbolon sōtērías*). Un nuevo ejemplo asocia la cruz de Cristo con la figura de Moisés con los brazos en cruz, intercediendo por los israelitas:

> «El Espíritu habló al corazón de Moisés, inspirándole hacer la figura de la cruz y de Aquél que debía sufrir en ella» (*Carta de Bernabé* 12,2).

Esta asociación se encuentra también en los *Oráculos sibilinos* (VIII, 250-253), así como en Justino, Ireneo, Tertuliano y Cipriano.

Justino recoge diversos *Testimonia* relativos al árbol en relación con la cruz: el árbol de la vida en el paraíso; el bastón de Moisés que separa las aguas del Mar Rojo y hace brotar agua en el desierto; el bastón de Jacob; la vara de Aarón que florece; la vara de Jesé; la encina de Mambré; la madera del arca; la vara de Eliseo arrojada al Jordán y sacada de las aguas, etc.

El *Evangelio de Pedro* ofrece un pasaje, en el que «la Cruz de gloria» aparece asociada a la glorificación de Cristo:

> «Y, estando ellos explicando lo que acababan de ver, advierten de nuevo a tres hombres saliendo del sepulcro, dos de los cuales servían de apoyo a un tercero, y una cruz que iba en pos de ellos. Y la cabeza de los dos (primeros) llegaba hasta el cielo, mientras que la del que era conducido por ellos sobrepasaba los cielos. Y oyeron una voz proveniente de los cielos que decía: "¿Has predicado a los que duermen?". Y se dejó oír desde la cruz una respuesta: "Sí"» (10,38-42, traducción de A. de Santos Otero).

Se encuentran reunidos aquí varios temas fundamentales de la teología judeo-cristiana: el descenso de la cruz a los infiernos, la ascensión y la voz del cielo. La cruz que acompaña a Cristo a los cielos es la misma que le precederá cuando venga «del Oriente» en la Parusía. Con esta idea se relacionaba la costumbre de pintar una cruz en la pared oriental de las casas para hacer la oración hacia el Oriente siete veces al día. Más tarde se olvidó esta relación entre la cruz y el Oriente y se pasó a pintar o a colgar una cruz en cualquier pared sin tener en cuenta la dirección. La aparición de la cruz gloriosa es un tema frecuente hasta el s. IV. El hecho más trascendental de este siglo reviste la forma de la aparición de la cruz radiante al emperador Constantino en el Puente Milvio en Roma.

b) *Paráfrasis midrásicas del AT.* Escritos cristianos recogen paráfrasis sobre textos del AT, que pueden provenir de obras midrásicas judías. La *Carta de Bernabé* contiene una serie de citas que pueden prove-

nir de un midrás cristiano sobre Lv y sobre Nm (cap. 19, en referencia a «la vaca roja»). Justino acusa a los judíos de haber suprimido en el texto del AT pasajes que contenían referencias al cristianismo; en realidad se trataba de interpolaciones cristianas, basadas en obras midrásicas judías, como la que en el pasaje siguiente aparece atribuida a *1 Esdras*:

> «Quiero hacer lo que os place. Pues bien, de los comentarios que Esdras hizo a la ley de la Pascua, quitaron el siguiente pasaje: "Y dijo Esdras al pueblo: Esta Pascua es nuestro salvador y nuestro refugio. Si reflexionáis y sube a vuestro corazón que hemos de humillarle en la cruz y después de eso esperamos en Él, este lugar no quedará desolado jamás, dice el Señor de las virtudes. Mas si no le creyereis, ni oyereis su predicación, seréis la irrisión de las naciones"» (*Diálogo con Trifón* 72,1, traducción de D. Ruiz Bueno).

El mismo Justino cita, como si fuera un texto del libro canónico de Jeremías, un pasaje que procede en realidad de un midrás cristiano. Tiene el mérito de ser el texto judeo-cristiano más antiguo conocido sobre el descenso a los infiernos:

> «De las palabras también de Jeremías eliminaron este pasaje: "Acordóse el Señor, el Dios santo Israel, de sus muertos, de los que se durmieron en la tierra amontonada; y bajó a ellos para anunciarles su salvación"» (*Diálogo con Trifón* 72,4).

5. *La Biblia en las polémicas de los primeros cristianos con los judíos*

La obra de Justino de controversia con el judío Trifón y las relaciones entre judeo-cristianos y judíos llevan a plantear la cuestión sobre el puesto de la Biblia en las polémicas entre judíos y cristianos. Las relaciones entre los dos grupos estaban caracterizadas por una fuerte rivalidad, pues unos y otros se disputaban el terreno en el que ejercían su labor misionera. Es preciso abandonar la idea corriente, según la cual a partir de las crisis de los años 70 y 135 el judaísmo se cerró totalmente en sí mismo abandonando toda actividad misionera. El repliegue no se hizo realidad sino muy lentamente y sólo bajo la presión de las circunstancias adversas (M. Simon).

La existencia de corrientes judeo-cristianas contribuía a la formación de grupos de carácter sincretista y al desarrollo de tendencias judaizantes dentro de la Iglesia.

En la separación entre la Iglesia y la Sinagoga desempeñaron un papel importante las dos figuras de Pablo y Esteban. El primero declaraba caduca la Torah y el segundo el Templo. El grupo de los helenistas, agrupado en torno a Esteban, terminó rompiendo también sus lazos con el judaísmo.

Otro factor decisivo en la separación de Iglesia y Sinagoga fue el decreto del Concilio de Jerusalén. Atendiendo a las decisiones de este

decreto, el término de judeo-cristianismo se ha de aplicar estrictamente a aquellos judíos conversos al cristianismo que exigían una observancia judía más allá de las exigencias reconocidas en el Concilio de Jerusalén.

Judíos y cristianos se vieron enfrentados desde un principio a causa de una herencia que unos y otros consideraban propia, la *Tanak* o AT. Las disputas giraban en torno a las cuestiones aquí tratadas: la amplitud del canon, las variantes del texto, el método de interpretación y, sobre todo, la exégesis concreta de los pasajes más significativos del AT, que unos y otros realizaban.

a) Judíos y cristianos se intercambiaban acusaciones de modificar o de tergiversar *el texto* sagrado. Justino (*Diálogo* 71,2) reprochaba a los judíos haber suprimido pasajes completos del AT. Éstos se encontraban efectivamente en la versión griega utilizada por los cristianos, pero faltaban en el texto hebreo usado por los judíos. Sin embargo, estos cambios textuales nada tenían que ver con polémicas y tergiversaciones malintencionadas por parte de los judíos. En ocasiones se trataba de verdaderas interpolaciones introducidas por los cristianos en el texto de la versión de los LXX. Tal era el caso de las palabras «de lo alto del madero», que fueron añadidas en el Sal 95 (96),10 tras la frase «el Señor ha reinado». Esta glosa permitía a los cristianos interpretar el texto del salmo como una referencia a Cristo crucificado.

La *Carta de Bernabé* ofrece otro ejemplo significativo de cómo los cristianos no tenían reparo en modificar ligeramente el texto bíblico para darle un sentido cristiano. Varios manuscritos de esta carta reproducen la cita de Is 45,1: «(así habla el Señor) a mi Ungido, Ciro» (*tô̂ Khristô̂ mou Kýrō*), con una mínima variante: el añadido de una *iota* suscrita bajo la última letra. Esta variante determina todo un cambio de significado, que permite referir la frase a Cristo: «(así habla el Señor) a Cristo mi Señor» (*tô̂ Khristô̂ mou Kýriō*).

En cualquier controversia entre judíos y cristianos salía a relucir siempre el pasaje de Is 7,14. Los cristianos creían que el texto de la versión griega contenía una verdadera profecía del nacimiento virginal de Cristo: «He aquí, la virgen (*parthénos*) concebirá y dará a luz un hijo». El judío Trifón replicaba a Justino diciendo que el sentido de la palabra hebrea *'almâ* no era el de «virgen», sino el de «muchacha», y que el pasaje de Isaías se refería simplemente al rey Ezequías y no a un futuro mesías cristiano.

b) Los apologetas cristianos trataban de mostrar que los textos proféticos admitían una *interpretación* mesiánica. Justino interpretaba el Salmo 110 como una profecía mesiánica sobre Jesús de Nazaret (Justino, *Diálogo con Trifón* 33,1; 67,1; 68,7). Según Justino, los rabinos judíos privaban a este texto de todo significado mesiánico, refiriéndolo exclusivamente al rey Ezequías. Es posible que los judíos conocieran una interpretación mesiánica de este salmo, que pusieron inmediatamente en sordina como reacción al uso que de la misma hacían los cristianos. Una huella de esta interpretación se puede encontrar en el Tal-

mud de Babilonia, donde se dice que Ezequías había sido predestinado para ser Mesías, pero se hizo indigno de tal elección (TB *Sanhedrin* 94a).

Se debate la cuestión de si las polémicas entre cristianos y judíos se desarrollaban cara a cara, en disputas públicas, o solamente sobre el papel, a través de la literatura apologética. Es cierto que no se conoce obra alguna judía de polémica anticristiana que provenga de los primeros siglos, como tampoco han llegado hasta nosotros obras de autores judíos escritas en griego con posterioridad al s. II d.C. Sin embargo, la literatura rabínica contiene abundantes textos que están escritos con una clara intención anticristiana, aunque no nombren expresamente a los cristianos. Éstos aparecen englobados bajo el término *minîm*, que hace referencia a todos aquellos que por una senda u otra se han desviado de la ortodoxia sinagogal.

En contra de lo que se ha pensado generalmente, el judaísmo no se cerró totalmente dentro de sí tras las dos revueltas judías. El repliegue se efectuó lentamente y no por voluntad propia, sino bajo la presión de la propaganda cristiana y de la autoridad imperial después de Constantino. Es muy posible que la literatura cristiana de controversia con los judíos, que apoyaba siempre sus argumentos en pasajes de las Escrituras judías, no respondiera simplemente a una ficción literaria, sino que fuera el reflejo de verdaderas polémicas públicas entre unos y otros (M. Simon).

BIBLIOGRAFÍA

ANDERSON, H., «The Old Testament in Mark's Gospel», *The Use of the Old Testament in the New and Other Essays*, ed. J. M. Efird, Durham 1972, 280-309.

ARCHER, G. L.-CHIRICHIGNO, G., *Old Testament Quotations in the New Testament*, Chicago 1983.

BAGATTI, B., *L'Eglise de la Circoncision*, Jérusalem 1964.

BARTLETT, J. R., *Jews in the Hellenistic World. Josephus, Aristeas, The Sibylline Oracles, Eupolemus*, Cambridge 1985.

BLANK, J., *Paulus und Jesus*, München 1968.

BONSIRVEN, J., *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris 1939.

BRUCE, F. F., *Biblical Exegesis in the Qumran Texts*, London 1960.

BRUCE, F. F., *This is That. The New Testament Development of Some Old Testament Themes*, Exeter Devon 1968.

CHARLES, J. D., «'Those' and 'These'. The use of the Old Testament in the epistle of Jude», *JSNT* 38 (1990) 190-124.

CHARLESWORTH, J. H. (ed.), *John and the Dead Sea Scrolls*, New York 1991.

CHILTON, B., *A Galilean Rabbi and his Bible. Jesus' Own Interpretation of Isaiah*, London 1984.

DANIÉLOU, J., *Théologie du Judéo-christianisme*, Paris 1957.

DANIÉLOU, J., *Études d'exégèse judéo-chrétienne. Les Testimonia*, Paris 1966.

DAUBE, D., «Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric», *HUCA* 22 (1949) 236-264.

DAVIES, W. D., «Reflections about the Use of the Old Testament in the New in Its Historical Context», *JQR* 74 (1983) 105-136.

DAVIES, W. D., *Paul and Rabbinic Judaism*, London 1948.

DODD, C. H., *According to the Scriptures. The Sub-Structure of New Testament Theology*, London 1953.

DOEVE, J. W., *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts*, Assen 1954.

EFIRD, J. M. (ed.), *The Use of the Old Testament in the New and Other Essays. Studies in Honor of W. F. Stinespring*, Durham NC 1972.

ELLIS, E. E., *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity. New Testament Essays*, Tübingen 1978.

ELLIS, E. E., «Biblical Interpretation in the New Testament Church», *Mikra*, CRINT 2/1, Assen/Maastricht-Philadelphia 1988, 691-725.

ELLIS, E. E., «Midrash, Targum and New Testament Quotations», *Neotestamentica et Semitica*, ed. E. E. Ellis-M. Wilcox, Edinburgh 1969, 61-69.

ELLIS, E. E., *Paul's Use of the Old Testament*, Edinburgh 1957.

FITZMYER, J. A., «The Use of Explicit Old Testament Quotations in Qumran Literature and in the New Testament», *NTS* 7 (1960-61) 297-333.

FORESTELL, J. T., *Targumic Traditions and the New Testament*, Chico CA 1979.

FRANCE, R. T., *Jesus and the Old Testament. His Application of Old Testament Passages to Himself and his Mission*, London 1971.

FREED, E. D., *Old Testament Quotations in the Gospel of John*, Leiden 1965.

GERHARDSSON, B., *Memory and Manuscript*, Uppsala-Lund 1961.

GOPPELT, L., *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert. Ein Aufriss der Urgeschichte der Kirche*, Gütersloh 1954.

GRELOT, P., *Homélies sur l'Écriture à l'époque apostolique*, Introduction à la Bible 8, Édition nouvelle, Tournai 1989.

GRELOT, P.-BIGARÉ, Ch., *L'achèvement des Écritures*, Introduction à la Bible 5, Édition nouvelle, Tournai 1977.

HANSON, A. T., *The New Testament Interpretation of Scripture*, London 1980.

HARRIS, R., *Testimonies I-II*, Cambridge 1916 y 1920.

HÜBNER, H., *Vetus Testamentum in Novo. Synopsis Novi Testamenti et locorum citatorum vel allegatorum ex Vetere Testamento*, 2 vols., Göttingen 1991.

JEREMIAS, J., «Paulus als Hillelit», *Neotestamentica et Semitica*, ed. E. Ellis-M. Wilcox, Edinburgh 1969, 88-94.

JUEL, D., *Messianic Exegesis. Christological Interpretation of the Old Testament in Early Christianity*, Philadelphia 1988.

KAISER, W. C., *The Uses of the Old Testament in the New*, Chicago 1985.

KOCH, D.-A., *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus*, Tübingen 1986.

KÖSTER, H., *Ancient Christian Gospels. Their History and Development*, Cambridge MA 1990.

LEANEY, A. R. C., *The Jewish and Christian World 200 BC to AD 200*, Cambridge 1984.

LE DÉAUT, R., *La Nuit Pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII 42*, Roma 1963.

LONGENECKER, R., *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, Grand Rapids 1975.

McNamara, M., *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, Roma 1966.
Normann, F., *Christos Didaskalos: Die Vorstellung von Christus als Lehrer in der christlichen Literatur des ersten und zweiten Jahrhunderts*, Münster 1967.
Pérez Fernández, M., «Aportación de la hermenéutica judaica a la exégesis bíblica», *Biblia y hermenéutica. VII Simposio internacional de Teología*, Navarra 1985, 283-304, cf. pp. 296-306: «Hermenéutica del Nuevo Testamento».
Pritz, R. A., *Nazarene Jewish Christianity. From the End of the New Testament Period Until Its Disappearance in the Fourth Century*, Jerusalem-Leiden 1988.
Ringgren, H., «Luke's Use of the Old Testament», *Christians among Jews and Gentiles, Essays in Honor of K. Stendahl*, eds. G. W. E. Nickelsburg-G. W. MacRae, Philadelphia 1986, 227-235.
Ruiz Bueno, D., *Padres Apologetas Griegos (s. II)*, Madrid 1979[2].
Schoeps, H. J., *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen 1949.
Segalla, G., «L'uso dell'Antico Testamento nel Nuovo: possibile base per una nuova teologia biblica?», *RivBib* 32 (1984) 161-174.
Simon, M., *Verus Israel*, Paris 1964.
Smith, D. M. (Jr.), «The Use of the Old Testament in the New», *The Use of the Old Testament in the New and Other Essays*, ed. J. M. Efird, Durham 1972, 3-65.
Smith, M., «A Comparison of Early Christian and Early Rabbinic Tradition», *JBL* 82 (1963) 169-176.
Stein, E., «Die Homiletische Peroratio im Midrash», *HUCA* 8-9 (1931-1932) 353-371.
Stendahl, K., *The School of Mathew and its Use of the Old Testament*, Lund 1968.
Stendahl, K. (ed.), *The Scrolls and the New Testament*, With a new Introduction by J. H. Charlesworth, New York 1992.
Strecker, G., «On the Problem of Jewish Christianity», Appendix to *Ortodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, eds., R. Kraft-G. Frodel, Philadelphia 1979, 241-285.
Suhl, A., *Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markus-evangelium*, Gütersloh 1965.
Testa, E., *Il Simbolismo dei Giudeo-Cristiani*, Jerusalem 1964.
Tomson, P. J., «Paul and the Jewish Law: Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles», CRINT 3/1, Assen-Minneapolis 1990.
Vermes, G., *Scripture and Tradition in Judaism. Haggadic Studies*, Leiden 1973[2].
Waard, J. de, *A Comparative Study of the Old Testament Text in the Dead Sea Scrolls and in the New Testament*, Leiden 1965.
Wenham, J. W., *Christ and the Bible*, London 1972.
Whittaker, M., *Jews and Christians: Graeco-Roman Views*, Cambridge 1984.

III. LA BIBLIA EN EL SIGLO II: EL PROBLEMA HERMENÉUTICO DEL «ANTIGUO» TESTAMENTO

1. *Desarrollo histórico*

El s. II fue el siglo de la formación de la colección de libros que constituye el NT (cf. p. 248). En un primer momento la Biblia de los cristianos era solamente el AT de los judíos, pero muy pronto los cristianos sintieron la necesidad de poner por escrito los «hechos y dichos» de Jesús. El relato de la Pasión fue, al parecer, el primer elemento de la tradición que adquirió forma escrita en una etapa muy temprana. Más tarde se unieron a este relato colecciones de dichos de Jesús, que primeramente habían circulado en forma oral.

Sin embargo, el impulso que puso en marcha el proceso de formación de la colección de libros que constituye el «Nuevo Testamento», no vino tanto, al parecer, de la puesta por escrito de los evangelios, sino más bien de la edición de los Hechos de los Apóstoles. Este libro desencadenó un gran interés por las cartas de Pablo, de modo que a finales del s. I d.C. se había formado ya, probablemente en Asia Menor, una primera colección de las cartas paulinas. Algo más tarde Ignacio de Antioquía muestra conocer la primera carta a los Corintios y las otras cartas paulinas, probablemente también el evangelio de Juan, y posiblemente los de Mateo y Lucas.

Por esta época, sin embargo, *el libro sagrado de los cristianos seguía siendo el AT*. El mismo Ignacio de Antioquía se ve obligado a enfrentarse a ciertos cristianos que dicen no creer sino en lo dicho por la Escritura, es decir, el AT, y que no aceptan la interpretación cristológica del mismo (*Philad.* 8,2; *Magn.* 8,2).

Esta situación empezó a cambiar en la época en la que se escribió el libro más reciente de los que entraron a formar parte del NT: la carta pseudónima conocida como Segunda de Pedro, que hace alusión «al resto de las Escrituras» (3,16), refiriéndose a las cartas paulinas, incluida la primera carta a Timoteo, y probablemente al evangelio de Marcos. A comienzos del s. II la consideración de «Escritura» había rebasado ya el marco del AT para incluir las cartas de Pablo y probablemente también los evangelios.

El cristianismo vivió desde este momento un *doble conflicto*, interno y externo a la vez: admitir o rechazar la herencia veterotestamentaria, y admitir o rechazar la segunda *praeparatio evangelica*, el mundo de ideas e instituciones de la cultura greco-romana, que servía también a la nueva fe de cauce de expresión y de realización. Por una parte, corrientes judeo-cristianas como la de los ebionitas se sentían ligados a la práctica de la Ley y a múltiples instituciones del AT. Por otra, el movimiento de los cristianos helenistas, más allá de las discusiones sobre prácticas religiosas concretas, planteaba la cuestión teológica funda-

mental de si el cristianismo podía y debía permanecer en el marco del judaísmo.

El primer concilio de la historia de la Iglesia, celebrado en Jerusalén, había optado por una *solución de compromiso* que permitiera la convivencia entre cristianos procedentes del judaísmo y cristianos procedentes del helenismo gentil. No es de extrañar que las tensiones siguieran existiendo y que en el s. II un fuerte movimiento de rechazo del AT, capitaneado por Marción, recorriera toda la Iglesia. El canon cristiano formado a finales del s. II d.C., el cual supone de nuevo una solución de compromiso y engloba las dos colecciones de libros sagrados, constituye más un testimonio de la pluralidad de la Iglesia cristiana que incluso una prueba de la misma unidad de la Iglesia (cf. p. 267).

Quedaba planteado así el *problema de la relación entre lo «antiguo» y lo «nuevo»*, entre la herencia judía y la novedad cristiana. La Biblia cristiana, y la misma ortodoxia cristiana, no estarán plenamente formadas hasta que, a finales del s. II, se haya resuelto esta cuestión.

a) Clemente Romano, Ignacio de Antioquía y la *Carta de Bernabé*

Clemente de Roma mantenía una cierta actitud de reserva hacia el AT. La carta de Clemente a los Corintios evita interpretar el AT en clave cristológica y ni siquiera hace uso de la interpretación tipológica, como hacía, sin embargo, Pablo. Se sirve con profusión del AT, pero casi exclusivamente en su sentido literal, mostrando también influjos de la cultura helenística fundidos con el substrato judeo-cristiano de la carta. Ambientes judeo-cristianos de la época, más radicales que el representado por Clemente, iban mucho más lejos, hasta desautorizar toda interpretación del AT que no fuera la estrictamente literal, que por lo mismo había quedado superada tras el advenimiento de la nueva economía cristiana de salvación (Hagner).

La primera carta de Clemente, de finales del s. I, atestigua que por esta época el AT había sido ya tan cristianizado que la misma interpretación alegórica no era ya necesaria, salvo sólo para detalles aislados del texto y con el propósito de edificar a los fieles. En este sentido, p. ej., el lazo rojo de Raḥab (Jos 2 y 6) pasa a significar la sangre de Cristo.

En las cartas de *Ignacio de Antioquía* las citas del AT son muy escasas; no llegan a una decena y ninguna corresponde a los libros de la Torah. Ignacio parece oponer Evangelio y AT, conforme a una tendencia que se hacía sentir ya por entonces en algunos ambientes cristianos.

La *Carta de Bernabé* utiliza, por el contrario, el AT con profusión. El origen judeo-cristiano de esta obra se hace patente en el uso de los procedimientos exegéticos de tipo midrásico. Su pensamiento es afín al de Pablo y al de la Carta a los Hebreos, llevando a una mayor radicalización la actitud paulina respecto al AT. Se sirve de la interpretación alegórica en el caso de las leyes alimentarias o del número de los siervos de Abrahán, 318, convertido en símbolo del nombre de Jesús y de la cruz. La interpretación simbólica de los números había sido ya muy desarrollada por los judíos y había tenido especial éxito entre los judíos helenizados. Los 7 días de la creación simbolizaban los 6.000 años que durará el mundo. El sábado era símbolo del descanso escatológico. En la época apostólica y subapostólica adquirieron forma algunos de los símbolos que han tenido más éxito en la historia de la teología y del arte cristianos: el sol símbolo de Cristo, la luna y la nave símbolos de la Iglesia, el mar símbolo del mundo, etc. (Rahner, Daniélou). Así, pues, la *Carta de Bernabé,* no muy alejada de un cierto gnosticismo, reconoce sentido al AT única y exclusivamente por referencia al evangelio cristiano.

El desarrollo de la alegoría puede conducir a la negación del sentido literal de los pasajes bíblicos y a negar incluso al AT todo sentido que no sea el sentido cristiano superpuesto al mismo. El proceso de apropiación definitiva del AT por los cristianos se realizó a lo largo del s. II d.C. La *Carta de Bernabé,* un escrito judeo-cristiano de comienzos del siglo, presupone que la separación entre Sinagoga e Iglesia ya se ha consumado. Para el autor de la carta las Escrituras de los judíos comienzan a ser más cristianas que judías. Mientras que la Carta a los Hebreos dejaba lugar todavía al sentido literal de los textos bíblicos, la *Carta de Bernabé* les niega tal sentido. Sólo cabe la interpretación alegórica, según la cual, p. ej., la circuncisión significa la circuncisión del corazón o los animales impuros aparecen convertidos en los hombres malvados, con los que no se puede tener contacto. Todas las verdades cristianas, incluida la preexistencia de Cristo, su muerte y su retorno al final de los tiempos, estaban ya prefiguradas en el AT.

b) Justino frente a Marción

Marción cuestionó radicalmente la necesidad y la conveniencia de que los cristianos siguieran considerando el AT como Escritura sagrada. Se ha relacionado a Marción con Pablo y hay razones para ello, pero Pablo se habría horrorizado de las afirmaciones proferidas por Marción, quien oponía el Dios justo de la Ley, el Dios de los judíos, al Dios bueno de los cristianos, el Padre de Jesucristo. Marción desarrollaba una exégesis literal del AT, con la que pretendía poner de relieve lo burdo y anticuado de sus leyes. Al mismo tiempo aplicaba al NT el método crítico que los poetas utilizaban en el estudio de los clásicos, llegando a declarar que numerosos pasajes del NT habían sido interpolados. Tertuliano acusaba por ello a Marción en términos que recuerdan las críticas dirigidas hoy en ocasiones a los críticos modernos: «(Marción) estaría dispuesto a declarar interpolado un pasaje antes que ponerse a explicarlo» (*Adv. Marc.* 4,7).

El mártir *Justino,* uno de los primeros apologetas cristianos, fue quien hizo posible que los cristianos pudieran seguir utilizando el AT.

Justino desarrolló los argumentos para justificar tal uso, aunque el cauce para lograrlo suponía una interpretación tipológica del AT, que no dejaba de hacer una cierta violencia al propio AT. Justino hace un juicio sobre la Ley menos radical que el de la *Carta de Bernabé.* Para él, como para Pablo y también para Bernabé, la Ley es sobre todo *týpos* de la realidad futura, de Cristo y de la Iglesia. Interpretando el texto del AT al pie de la letra, los judíos no podían conocer el verdadero significado del AT e ignoraban que las profecías se refieren a Cristo. Justino, como otros escritores asiáticos, no tenía una suficiente preparación filológica y no prestaba demasiada atención al sentido literal.

Justino anuncia ya lo que será más tarde la doctrina clásica cristiana sobre el AT. En oposición a Marción, rechaza la idea de que la revelación cristiana esté radicalmente enfrentada a otras manifestaciones de Dios, que pueden ser halladas, no sólo en el AT, sino también entre los filósofos griegos, merecedores también en alguna medida del nombre de cristianos.

Siguiendo las huellas de Pablo y del autor de Heb, los cristianos podían aceptar el AT e incorporarlo a su propio mundo de ideas y experiencias religiosas, pero no dejaban por ello de encontrar dificultades y de experimentar un rechazo ante un libro que a muchos les resultaba cuando menos extraño e indigno de los filósofos, no sólo por su estilo literario sino también por el contenido inmoral o trivial de gran parte de su arcaica legislación.

Justino representa ya la visión que será tradicional en la Iglesia, en la que ya no se percibe tensión alguna entre el AT y el NT, pues aquél ha sido ya completamente cristianizado.

c) Ireneo de Lión frente al gnosticismo

En la corriente de rechazo hacia el AT destaca el gnóstico *Valentino,* quien no duda en aplicar a los profetas el pasaje de Jn 10,8: «todos los que me precedieron no han sido sino ladrones y bandidos». Más moderado y sistemático en sus análisis se muestra el valentiniano *Ptolomeo,* autor de la *Carta a Flora,* quien divide el Pentateuco en tres partes de valor descendente: una de origen divino, otra de origen mosaico, y la última añadida tardíamente por los ancianos del pueblo. Leyes como las referentes a la venganza conducen al mal y las normas rituales no tienen ya más sentido que el puramente espiritual.

La Iglesia cristiana se veía obligada a desarrollar una teoría de las relaciones entre el AT y el NT con la que operar, no tanto ya en su relación con los judíos, sino de cara al mundo de los paganos y conversos del paganismo, a los que podía tentar el rechazo gnóstico del AT. Tal fue la tarea de *Ireneo de Lión,* quien representa la línea de tradición que a través de Policarpo de Esmirna se remonta al apóstol Juan. Para Ireneo la revelación de Dios en la Ley del AT es válida, pero le ha sucedido una nueva revelación en Cristo. La concepción de las relaciones

entre AT y NT desarrollada por Ireneo tiene un carácter más histórico que las de sus predecesores. Critica a sus adversarios valentinianos el enlazar unos pasajes bíblicos con otros, aislándolos de sus contextos respectivos, para de este modo probar sus propias especulaciones y teorías. El mismo procedimiento era practicado por los intérpretes de Homero que combinaban pasajes de la *Ilíada* y de la *Odisea* para terminar relatando una historia completamente nueva.

Ireneo criticaba también a los valentinianos el explicar lo claro por lo oscuro. Si algo hay evidente en el AT es el principio monoteísta y no las conjeturas gnósticas sobre la unión de los Eones. Si el AT habla de 'Elohim, de 'El-Šaddai o de Yahvé Ṣěba'ot como del único y mismo Dios, los gnósticos interpretaban estos nombres divinos como referencias a distintos dioses, subordinados todos al Dios Padre desconocido.

Por reacción ante la arbitrariedad de la exégesis gnóstica, Ireneo no muestra sensibilidad alguna hacia la interpretación alegórica, basada en la simbología de números y etimologías. Enfrentado a los judíos, Ireneo tiende a ser literalista en la interpretación cristológica de las profecías y a ser alegorista en la interpretación tipológica de la ley y de la historia de Israel. Por el contrario, enfrentado a los gnósticos, Ireneo echa mano del método alegórico para poder interpretar el AT en clave cristológica y poder así unir el AT y el NT frente a la división que propugnan los gnósticos (Orbe).

Ireneo establece ya el principio de «exegésis en la Iglesia», que tendrá más tarde gran desarrollo en oposición a la que puede denominarse «exégesis en la cátedra». La exégesis ha de ser acorde con la comprensión que la tradición de la Iglesia tiene de la Escritura (*regula fidei*). La interpretación no se ha de basar únicamente en criterios racionales, sino que ha de tener en cuenta la doctrina y autoridad de la tradición, que la Iglesia transmite desde los tiempos apostólicos. Este principio de interpretación encuentra su justificación en el hecho de que la tradición de la Iglesia es de algún modo anterior a la propia Escritura, creada por los primeros apóstoles y sus discípulos.

2. *Desarrollo teológico: la unidad de los dos Testamentos*

Se ha podido decir sin miedo a la exageración que el problema hermenéutico del AT es *el* problema, y no simplemente *un* problema, de la teología cristiana (Gunneweg).

El cristianismo hubo de plantearse muy pronto la cuestión de si la colección de escritos veterotestamentarios había de formar parte del canon cristiano o había de quedar totalmente descartada del mismo. La respuesta, afirmativa o negativa, a esta cuestión obligaba a dar respuesta al mismo tiempo a la pregunta sobre qué era lo cristiano y qué era lo que, por exceso o por defecto, desbordaba o no alcanzaba los límites de lo cristiano. Suponía, en definitiva, definir el ámbito en el que había de moverse la teología cristiana.

Fueron muchos los caminos seguidos tanto para integrar el AT en el canon cristiano como para justificar su rechazo. Esta cuestión, nunca del todo resuelta, tiene su origen en el propio AT. Éste no admite que, por razones extrínsecas al mismo, se le añada el calificativo de «antiguo»: su existencia es anterior e independiente respecto a otro cuerpo de literatura religiosa, que se califica a sí mismo como «*Nuevo* Testamento» por contraposición al primero. La Biblia hebrea o *Tanak* y también la versión de los LXX, utilizada por los cristianos como el «Antiguo Testamento», son obras hechas por judíos y para judíos, con un marco de referencias propio y autónomo.

El problema hermenéutico de la Biblia cristiana, AT *versus* NT, arranca del hecho de que, a pesar de que entre lo antiguo y lo nuevo existen numerosos puntos de contacto, lo antiguo no desemboca necesariamente en lo nuevo y lo nuevo no fluye espontáneamente de lo antiguo. La fe cristiana no surge de las Escrituras sino de la fe en el hecho salvífico manifestado en Cristo, cuya comprensión se busca volviendo la vista a las antiguas Escrituras.

El hecho de que el llamado «Antiguo» Testamento tuviera una existencia previa y una entidad autónoma respecto al «Nuevo» Testamento y al cristianismo, planteó desde muy pronto a los cristianos la cuestión de si el AT, que es, por definición, pre-cristiano, no es también por lo mismo no-cristiano, o, dicho de otro modo, si el calificativo de «antiguo» hace referencia únicamente a una relación temporal o supone además una calificación de su valor intrínseco por referencia a un criterio extrínseco.

La incorporación del AT en el cristianismo no podía menos de influir en la comprensión que éste se formó de sí mismo y en la conformación de sus instituciones de culto y de gobierno. La reinterpretación alegórica del AT y la utilización de una buena parte de la Torah como normativa ética y ritual de la nueva fe, contribuyeron a darle a la Iglesia un cierto aspecto veterotestamentario y judío. Admitida la Torah en la Iglesia y al contacto, por otra parte, con un Imperio romano en decadencia, la Iglesia fue adquiriendo o recobrando aspectos de teocracia. Dado que la Ley requiere un santuario, un altar y sacrificios coditianos, y a pesar de que, según Heb, el único santuario y el único sacrificio válidos para un cristiano son el sacrificio de Cristo y el santuario en el que Cristo habita, el sacrificio se convertirá, sin embargo, en una prerrogativa de los sacerdotes y el culto se conformará a semejanza e imagen del culto veterotestamentario. El bautismo cristiano sustituye a la circuncisión judía, como el domingo sustituye al sábado, pero, si es cierto que el significado cambia, gran parte de los signos y del ceremonial permanece.

En la historia del cristianismo ha resonado muchas veces la pregunta de si el cristianismo no debería haber abandonado la colección de libros del AT, al igual que abandonó muchas instituciones del AT, como el Templo o la circuncisión. Sin embargo, ante el hecho histórico

de que la corriente central del cristianismo no sólo no se desprendía del AT, sino que lo incorporaba plenamente en su propio canon de libros sagrados, los apologetas y teólogos cristianos no podían menos de plantearse la pregunta de qué sentido tenía el AT en el cristianismo, y cómo se debía interpretar el AT en su conjunto en relación con el NT.

A lo largo del s. II y, en realidad a lo largo de toda la historia del cristianismo, éste conocerá respuestas muy variadas y contrapuestas a estas cuestiones.

La incorporación del AT al canon cristiano no tuvo en principio un sentido polémico contra los judíos. No tuvo tampoco un sentido apologético, como si el valor del AT consistiera en aportar pruebas a favor del NT. El AT cumplía para los cristianos una función más positiva; constituía el cauce de interpretación del *hecho* de la muerte y resurrección de Cristo y de las *palabras* (*logia-dĕbārîm*) de Cristo-Palabra; el AT suministraba el lenguaje, los símbolos e imágenes, los géneros literarios (lamentaciones e himnos), los títulos mesiánicos, etc., con los que expresar aquel hecho y aquellas palabras.

La incorporación del AT al canon cristiano, lograda en confrontación con corrientes contrarias muy poderosas, como las representadas por el marcionismo y el gnosticismo, evitó al cristianismo primitivo su disolución en el mundo de las religiones mistéricas y en un misticismo ahistórico, o la caída, por otra parte, en una filosofía desprovista de toda referencia temporal. El paulinismo radical de Marción se convertía en un verdadero ataque a las raíces, veterotestamentarias, de la tradición cristiana. El dualismo gnóstico enfrentaba al Dios creador y al Dios redentor, al AT y al NT respectivamente. Incluso en las formas menos radicales del gnosticismo la Ley veterotestamentaria ocupa un lugar intermedio entre el Dios redentor y el mal.

a) El Antiguo Testamento como promesa y profecía del Nuevo Testamento

La recuperación cristiana del AT supuso, en gran medida, el *dejar de lado la concepción judía de la Tanak, considerada fundamentalmente como Torah o Ley.* El mismo Jesús citaba pasajes de libros que no forman parte de la Torah, reconociéndoles, sin embargo, un valor legal. Así, para justificar su actitud liberal sobre la práctica del sábado, Jesús cita el pasaje de 1 Sm 21,7 relativo a los panes de la proposición: «¿No leísteis qué hizo David cuando sintió hambre y los [que iban] con él? ¿Cómo entró en la casa de Dios y comieron los panes presentados, que no podían comer ni él ni los [que iban] con él, sino sólo los sacerdotes?». Jesús no hacía más que seguir la concepción judía y rabínica que veía la Escritura como Ley y a los profetas como intérpretes de la Ley. La relación entre la Torah y los Profetas constituye en el judaísmo un problema hermenéutico comparable, en algún sentido, al que supone en el cristianismo la relación AT-NT. Es en definitiva el problema de la

interpretación de unas leyes sobrepasadas o caducas que precisan por tanto de una interpretación que goce de una autoridad comparable a la de la misma Ley y que les confiera nueva fuerza y validez jurídicas. Jesús se diferencia de los rabinos en que, a la hora de interpretar las leyes, se remite directamente a la voluntad de Dios por encima de la Ley misma.

La apropiación cristiana del AT supuso reducir al mínimo la comprensión del AT como Ley y poner, por el contrario, el *énfasis en la intelección del AT y del mismo Pentateuco como promesa y profecía.* Ya el mismo Pablo había afirmado que *antes* de toda Ley Abrahán creyó en la promesa (Rom 4). Una de las fórmulas más primitivas de credo cristiano expresa esta concepción del AT: «Cristo murió... según las Escrituras y resucitó... según las Escrituras» (1 Cor 15,4). Los relatos más antiguos e importantes del cristianismo, los que se refieren a la muerte y resurrección de Cristo, están elaborados al hilo de los salmos penitenciales y de los cantos del Siervo sufriente. La comprensión del AT como predicción y promesa corresponde a la estructura de anuncio-cumplimiento que da carácter a todo el AT y a su mismo estilo literario, hecho de imperativos y de tiempos narrativos (*wayyiqtōl*) del tipo «hágase y se hizo».

El evangelio de Mateo, dirigido a judeo-cristianos de Antioquía, pone el acento en la Torah del AT, pero es, sin embargo, el que más desarrolla la prueba de profecía. Cita incluso con frecuencia pasajes del AT que en su sentido original no tenían sentido profético alguno o no tenían, al menos, el sentido que el evangelista les atribuye (cf. Mt 2,17s. en cita de Jr 31,15). En esta línea de interpretación del AT bajo la estructura promesa/profecía-cumplimiento entra también el procedimiento de atribuir a Jesús numerosos títulos del AT: «Mesías», «Ungido», «Hijo del Hombre», «Hijo de Dios», «Siervo de Yahvé» y, sobre todo, «Kyrios» (=Yahvé).

La mejor expresión del desplazamiento del énfasis judío en la Ley al énfasis cristiano en la profecía se encuentra en el cambio del orden en el que aparecen los libros en la Biblia hebrea y en la Biblia griega, tal como ésta se transmitió entre los cristianos. El centro de interés no se sitúa al inicio, en la Torah o Ley, seguida de los libros proféticos y de los Escritos, sino que se encuentra al final: los libros de los Profetas siguen al Pentateuco y a los Escritos, y preceden al NT, del que son anuncio y profecía. Tal desplazamiento del centro de interés se inicia ya en el evangelio de Mateo, pero encuentra pleno desarrollo en las dos obras de Lucas, el evangelio que lleva su nombre y los Hechos de los Apóstoles. Cristo aparece en el «centro del tiempo», precedido por Israel y el AT, cuyo testimonio apunta a Cristo y a la Iglesia, y seguido por la misma Iglesia (Conzelmann). Lucas desarrolla un concepto de «historia de salvación», en el que el AT ocupa el lugar correspondiente a la pre-historia.

Al final del proceso de cristianización del AT, Agustín hará una clasificación de los libros del AT que responde a toda una interpretación del mismo en categorías de historia y de profecía y que tendrá un influjo decisivo a lo largo del período medieval a través las *Institutiones* de Casiodoro y del Decreto Pseudogelasiano. Los libros del AT aparecen clasificados en históricos y proféticos (*De doctrina christiana* II,8,13).

Los libros históricos forman tres grupos: 1) los cinco libros del Pentateuco, seguidos de Josué, Jueces, Rut, IV *Reges,* y 2 Crónicas, presentan una historia seguida (*historia quae sibimet annexa tempora continet atque ordinem rerum*), 2) los libros de Job, Tobías, Ester y Judit, que no guardan ninguna relación entre ellos ni con el grupo anterior, y, finalmente, 3) los libros de Macabeos y de Esdras.

Los libros proféticos se subdividen en dos grupos: 1) el libro de los Salmos atribuido a David y los tres libros de Proverbios, el Cantar y Eclesiastés, que son atribuidos a Salomón y con los que se relacionan los libros de Sabiduría y Eclesiástico, y 2) el libro de los Doce Profetas Menores y los cuatro libros de los grandes profetas (Isaías, Jeremías, Ezequiel y Daniel). La suma total de libros es de 44.

Lo decisivo de esta clasificación es que los libros de la Ley aparecen convertidos en libros históricos y los Escritos en libros proféticos.

b) Interpretación tipológica del Antiguo Testamento

Junto a la comprensión del AT como promesa y profecía del NT se desarrolla otra comprensión, que constituye en realidad un desarrollo de la anterior y que consiste en considerar *el AT como «tipo» del NT.* Los acontecimientos, personajes e instituciones del AT se convierten en prefiguraciones del NT. El primer Adán es tipo del segundo Adán, que es Cristo. La tipología es la combinación de un tipo y un antitipo y arranca de este segundo. Los tipos son prefiguración de algo o de alguien, pero su carácter sólo es perceptible a la luz del antitipo, del hecho ya cumplido o del personaje ya manifestado. Lo nuevo se convierte en clave hermenéutica de lo antiguo.

Las correspondencias tipológicas entre el AT y el NT son muy numerosas: el bautismo es antitipo del arca de Noé (Col 2,17; 1 Pe 3,21); el maná es tipo del verdadero pan escatológico que es Cristo (Jn 6,31); la peregrinación de Israel por el desierto es tipo de la comunidad cristiana (Heb 3,7-4,13), etc. Las correspondencias tipológicas no siempre son expresas. Así, p. ej., en Jn 19,14 la hora de la muerte de Jesús coincide con la hora del sacrificio del cordero pascual y en 1 Cor 5,7 Cristo es presentado como el cordero pascual sacrificado, ofreciendo de este modo una especie de correspondencia tipológica entre el cordero pascual y Cristo crucificado. La interpretación tipológica ha conservado su importancia y significación hasta el presente (cf. p. 606, Von Rad).

Una vez lograda la unidad de los Testamentos en un mismo canon, cabían dos líneas de interpretación del primer Testamento, el «Antiguo»: una línea de interpretación alegórica, desarrollada por la escuela

alejandrina, y otra de interpretación literal, pero englobada en una interpretación tipológica y en términos de historia de la salvación, que alcanzó pleno desarrollo en la escuela antioquena.

IV. LA BIBLIA EN EL SIGLO III: EL PROBLEMA HERMENÉUTICO DE LA INTERPRETACIÓN BÍBLICA

Justino e Ireneo hicieron posible que los cristianos siguieran utilizando el AT y supieran darle un valor, aunque fuera a fuerza de cristianizarlo. Ireneo exaltó además la autoridad de la tradición y de la Iglesia para la interpretación de las Escrituras. La libertad y la racionalidad en la interpretación de la Escritura son valores que en esta primera época no aparecen todavía suficientemente reivindicados. Ésta será la tarea de las escuelas alejandrina y antioquena a partir del s. III. *Resuelto el «problema hermenéutico del AT»*, el problema que planteaba el propio AT, se hacía ahora más urgente *resolver el «problema hermenéutico de la interpretación bíblica»*, del AT y del NT. En la resolución de este problema la hermenéutica —griega, judía o cristiana— discurrió siempre entre la tendencia al alegorismo y la inclinación al literalismo.

1. *Desarrollo histórico*

a) La escuela alejandrina: Clemente y Orígenes

No cabe hablar seguramente de una escuela alejandrina cristiana como si se tratara de una institución establecida o de un grupo organizado. Panteno, el fundador de la escuela, Orígenes y Clemente, tienen en común simplemente el hecho de haberse formado en el mismo ambiente de riqueza y de cultura de la ciudad de Alejandría y de seguir una línea coincidente en la interpretación de la Escritura.

Predecesor de la escuela cristiana alejandrina fue el judío *Filón*, quien rechazaba el sentido literal y obvio de la Escritura en aquellos casos en los que ésta contenía expresiones indignas de la divinidad, inexactitudes históricas o dificultades de cualquier otro tipo. En tales casos era preciso recurrir al sentido alegórico y dejar abierta la posibilidad de una interpretación que reconociera la multiplicidad de sentidos que poseía el texto. El método exegético de Filón era, pues, fundamentalmente apologético: una correcta interpretación de las Escrituras judías hacía que éstas no desmerecieran de la filosofía griega. El método alegórico, de origen helenístico, tenía su campo de aplicación natural y originario en la interpretación de los mitos homéricos. El método era idóneo para compaginar una tradición clásica antigua, fuera un mito homérico o una legislación bíblica anticuada, con una nueva situación y una nueva mentalidad.

Los cristianos se sirvieron lógicamente de este procedimiento para interpretar el «*Antiguo* Testamento» y también para la interpretación de textos difíciles y oscuros de los mismos evangelios, como era el caso de las parábolas de Jesús. Algunas parábolas pasaron por todo un proceso de alegorización, que permitía, p. ej., aplicar el mensaje de una parábola dirigida originalmente a escribas adversarios de Jesús a un nuevo auditorio formado por cristianos creyentes (Jeremias). Pablo, que no deja de tener puntos comunes con Filón, utiliza el método alegórico cuando habla de la levadura como imagen de la impureza (1 Cor 10,4) o de la roca de Moisés como de una roca espiritual que acompaña a los israelitas. La visión alegórica del AT se hace expresa en Gál 4,21-31 cuando Pablo afirma explícitamente que el texto aludido (Gn 16) ha de ser interpretado alegóricamente: los hijos de Sara y de Agar, Isaac e Ismael respectivamente, representan a los creyentes en Cristo, que heredan la salvación de los israelitas al negarse éstos a creer en Cristo. La alegoría alcanza especial relieve en Heb, que establece contrastes tipológicos como el de Melquisedec-Cristo.

La alegoría filoniana era fundamentalmente vertical: el sentido literal se refiere al contenido moral y las realidades terrestres se refieren a las celestiales. El cristianismo desarrolló la dimensión temporal de la alegoría: ésta se convierte en tipología, al considerar todo lo relacionado con el AT como prefiguración de la Nueva Alianza.

Clemente de Alejandría se sirvió del método alegórico para hacer una interpretación cristocéntrica del AT, como ya habían hecho otros escritos cristianos con anterioridad. La Escritura en su totalidad, cada una de sus palabras e incluso cada signo gráfico, habla un lenguaje misterioso, que es preciso desvelar y que está hecho de símbolos, alegorías y metáforas. La Escritura tiene por lo mismo una multiplicidad de sentidos de todo tipo: literal e histórico, moral y teológico, profético y tipológico, filosófico y psicológico, y, finalmente, un sentido místico. El sentido filosófico es una herencia recibida de los estoicos. Conforme a este sentido, las tablas de la Ley simbolizan el universo, como Sara y Agar simbolizan respectivamente la sabiduría verdadera y la filosofía pagana. Conforme al sentido místico, la figura de la mujer de Lot es símbolo del apego a las cosas terrenales que impiden al alma reconocer la verdad.

Orígenes es el máximo representante de la corriente de pensamiento y de la exégesis de la escuela alejandrina. En la concepción de Orígenes, la Escritura se propone revelar verdades intelectuales y no tanto narrar las intervenciones sucesivas de Dios en el curso de la historia. En ocasiones la historia no hace más que ocultar la verdad. Muchas historias bíblicas resultan increíbles, como las que se refieren a los tres primeros días de la creación cuando todavía no existían el sol y la luna, la de un Dios que cultiva un jardín y se pasea por él, la de Caín que huye del «rostro» de Dios, etc. Igualmente, no es posible tomar al pie de la letra la mayor parte de la legislación veterotestamentaria.

Orígenes rechazaba el sentido literal del AT por un principio de racionalidad. El sentido literal es aquél al que se aferran los creyentes más simples, que no son capaces de reconocer el sentido de las metáforas, símbolos y alegorías y creen, por el contrario, en la realidad cruda de los relatos bíblicos más inverosímiles. Para Orígenes no todos los pasajes de la Escritura tienen un sentido literal; todos tienen por el contrario un sentido espiritual, el único que permite reconocer el misterio contenido en la Escritura.

Orígenes no formuló reglas precisas de interpretación. Confiaba en la capacidad intelectual y en el buen sentido del exegeta más que en la opinión común y en las tradiciones del pueblo. No se muestra tan propenso como Ireneo, y como la Iglesia occidental en general, a aplicar como norma exegética la que se llamará más tarde «regla de la fe». Orígenes proclama que sin el método alegórico es fácil caer en innumerables errores de interpretación. El método alegórico, falto de un control riguroso, puede conducir, sin embargo, a conclusiones muy alejadas tanto de la más sensata racionalidad como de la más mínima ortodoxia. Baste recordar que los gnósticos fueron los más fervientes seguidores del método alegórico.

Ante las críticas de un Celso o, más tarde, de un Porfirio, que denunciaban la inmoralidad de múltiples detalles de las Escrituras o acusaban a los creyentes de creer sin poder dar razón de su fe, Orígenes trató de salvar el principio de la racionalidad de la fe y de ganar el respeto intelectual de aquellos escritores paganos. Es preciso reconocer que el propósito crítico y racional que animaba a Orígenes es más decisivo que el instrumento utilizado para ello, el método alegórico, propicio a grandes tergiversaciones y malentendidos. Para Orígenes los tres sentidos de las Escrituras (literal, moral y espiritual) corresponden a la división del mundo de lo real en cuerpo, alma y espíritu, a lo que corresponde una interpretación en tres fases: gramático-histórica, física y alegórica. En la práctica todo viene a reducirse al principio de oposición entre letra y espíritu, que se encuentra ya en Pablo (2 Cor 3,6).

b) La escuela antioquena: Teodoro de Mopsuestia

Siempre que el judaísmo ha influido sobre corrientes intelectuales de la Iglesia cristiana, tal influjo se ha traducido en un movimiento de vuelta por parte de la exégesis cristiana al sentido literal e histórico de la Escritura. La escuela de exégesis que tuvo su centro en la ciudad siria de Antioquía es buen ejemplo de ello. Los comentarios de Teófilo, el monoteísmo estricto de Pablo de Samosata, la recensión del texto griego del AT atribuida a Luciano, la escuela catequética de Doroteo y la exégesis de Teodoro de Mopsuestia dependen en gran medida de maestros y de modelos judíos.

La comunidad judía de esta ciudad era y había sido muy influyente. Los antioquenos se oponían a la exégesis alegórica, desarrollada por Filón y por los mismos cristianos alejandrinos. Ponían el acento, por el contrario, en el carácter histórico de la revelación bíblica, que no debía quedar disuelto en símbolos y en alegorías. El talante intelectual de los antioquenos era más aristotélico que platónico.

Según la exégesis antioquena, las profecías bíblicas tenían un *doble sentido: histórico y mesiánico a un tiempo*. El sentido cristocéntrico de las profecías estaba en el texto y no era algo sobreimpuesto al mismo a través de una exégesis alegórica. *Teodoro de Mopsuestia* dintinguía unas profecías bíblicas que tenían un puro sentido histórico y otras que poseían sólo un sentido mesiánico. Los salmos 2, 8, 45 y 110 se caracterizan, según Teodoro, por este sentido mesiánico. Por el contrario, el salmo 22 (21 en LXX) no tiene más que un sentido histórico; el mesiánico le es advenedizo. A quienes argumentaban a partir del título bajo el que este salmo aparece en la versión griega, «Al final» (*eis tò télos*), y que apunta a una interpretación mesiánica, Teodoro podía replicar, con un gran sentido crítico, que los encabezamientos de muchos salmos no son auténticos.

Según Teodoro de Mopsuestia, los libros que no contienen elementos proféticos, sean mesiánicos o históricos, y que, por tanto, no tienen más punto de apoyo que la pura sabiduría humana, han de ser excluidos del canon por no ser libros inspirados. Tal era el caso, según Teodoro, del libro de Job o de los libros de Crónicas, Esdras y Nehemías. Lo mismo podía decirse del Cantar, que ni judíos ni cristianos utilizaban en la liturgia y que a Teodoro le resultaba comparable al *Symposium* de Platón. Negar carácter inspirado y canónico a estos libros le valió a Teodoro de Mopsuestia la orden de quema de sus escritos exegéticos por parte del Segundo Concilio de Constantinopla (año 553).

Así, pues, los antioquenos Diodoro de Tarso, Teodoro de Mopsuestia (+428) y Juan Crisóstomo (+417) propugnaban la interpretación literal y filológica dentro del marco de una historia de salvación. Entre ellos Juan Crisóstomo, cuyas interpretaciones exegéticas constituyen una de las fuentes principales de las *catenae,* se convirtió en el máximo difusor de la exégesis antioquena.

2. *Desarrollo teológico: entre el literalismo y el alegorismo*

Los Padres y teólogos de la Iglesia hubieron de cambatir, como antes lo había hecho Filón, en dos frentes a la vez: por una parte, contra un alegorismo exacerbado y, por otra, contra los que se oponían a la alegoría.

Alegorismo extremo era el practicado por los gnósticos. Exagerando la interpretación alegórica del NT, llegaban a negar la verdad histórica del nacimiento, vida, crucifixión y resurrección de Jesús. La historia de los evangelios se convertía en pura alegoría, al igual que para los alegoristas del judaísmo los mandamientos de la ley no tenían otro sentido que el alegórico.

El literalismo contra el que luchaban los Padres alcanzaba sólo a algunos aspectos de la Escritura. Orígenes describe tres clases de literalistas (*De Princ.* 4,2,1,(8); Daniélou, *Origène,* 147-149): los judíos, que se niegan a interpretar ciertos pasajes del AT en sentido alegórico como profecías sobre la venida del Mesías; los gnósticos, que interpretan literalmente los antropomorfismos y antropopatismos del AT para de este modo poner de relieve hasta qué punto el Dios del AT es una divinidad inferior y mala, y, finalmente, los cristianos «simples», que carecen de una preparación filosófica y se imaginan al Dios del AT conforme al sentido literal de las expresiones antropomórficas del AT.

Por ello, tanto para Filón como para los Padres del cristianismo, algunos pasajes del AT han de ser interpretados sólo en sentido alegórico, otros sólo en sentido literal y otros tanto en el sentido literal como en el alegórico. Los dos tipos de interpretación se alternan sin normas precisas que regulen su uso. El peligro al que había que hacer frente en todo caso era el de una exégesis «salvaje»: cualquiera podía invocar el haber recibido una revelación divina y, sin sujeción a regla exegética alguna, aferrarse a la interpretación del texto que bien le viniera. San Agustín hubo de enfrentarse todavía a tendencias de este tipo (*De doctrina christiana, Prologus,* 8).

Los escritores de formación asiática vivían con mayor intensidad, si cabe, la tensión entre estas tendencias contrapuestas: por una parte, la necesidad de leer en clave cristológica el AT, frente a judíos y gnósticos, les empujaba hacia la alegoría, mientras que el talante historicista, materialista incluso en el fondo, y la exigencia de contrarrestar el alegorismo exagerado de los gnósticos les conducía hacia la letra del texto.

No se puede decir que los cristianos de origen judío utilizaran con preferencia la interpretación literal y los cristianos de origen pagano la alegórica. Tanto una como otra aparecen utilizadas en los textos judeocristianos.

El marco en el que se llevaba a cabo la interpretación de las Escrituras podía determinar o influir en el tipo de interpretación desarrollado. Los dos marcos más usuales eran la homilía, más inclinada al uso de la alegoría, y el comentario de textos, más propicio a un desarrollo literal, aunque no siempre.

La homilía podía versar sobre un determinado libro bíblico o sobre las lecturas del leccionario cristiano. Cabe señalar las homilías de Orígenes sobre Números, Josué y Jeremías entre otros libros bíblicos, las *Ennarrationes* de Agustín sobre los Salmos, de Juan Crisóstomo sobre el Génesis y de Gregorio el Grande sobre Ezequiel. En esta literatura homilética predomina el tipo de exégesis «espiritual». Los libros bíblicos son utilizados como un arsenal de *exempla* en orden a la edificación moral de los creyentes.

El comentario de textos clásicos griegos estaba ya muy desarrollado en el s. I, sobre todo en Alejandría. Filón pudo utilizar tal vez comentarios ya existentes. Los comentarios del AT más antiguos llegados hasta nosotros son todos de escritores cristianos. De Orígenes conocemos el texto íntegro de un comentario sobre el Cantar de los Cantares. Comentaristas destacados fueron, entre los alejandrinos, Dídimo el Ciego y Cirilo de Alejandría, y entre los sirios, Eusebio de Emesa, Apolinar de Laodicea, Teodoro de Mopsuestia y Teodoreto de Ciro. Entre los comentaristas latinos sobresalen Hilario de Poitiers, el Ambrosiaster, Jerónimo y Agustín. La proliferación de los comentarios condujo a la formación de las *Catenae* o colecciones de extractos de los comentarios de diversos autores, clasificados temáticamente o según los pasajes bíblicos objeto del comentario. La catequesis ofrecía también un marco propicio para el ejercicio de la interpretación bíblica.

A la hora de establecer el criterio para saber si un pasaje había de ser interpretado literalmente o no, se recurría a la *regula fidei* y a un principio de razón: no cabe interpretar literalmente aquellos pasajes bíblicos que sean absolutamente contrarios a la razón. La regla de fe constituye el criterio de interpretación tanto de la Escritura, cuya fuente es la revelación, como de la filosofía, cuya fuente es la razón. Filón y los Padres cristianos conocían la idea de la subordinación de la filosofía a la Escritura, simbolizadas alegóricamente en las figuras de Agar, la sierva, y de Sara, la señora.

Las diferencias entre Filón y los Padres se deben a la diferente situación religiosa del judaísmo y del cristianismo: entre los judíos había apóstatas, pero no herejes; entre los cristianos surgían tantas herejías, que para eliminarlas algunos llegaron a pensar que era preciso deshacerse de la filosofía, que las fomentaba.

Partiendo del principio de subordinación de la filosofía a la Escritura, los Padres cristianos se movían entre dos tendencias: para unos bastaba la pura fe en la doctrina de la Escritura y cualquier recurso a la filosofía significaba reducir el valor de la Escritura; para otros, la fe tenía más valor si era una fe racional y sabía dar razón de sí misma.

V. EL GNOSTICISMO Y LA INTERPRETACIÓN GNÓSTICA DE LA BIBLIA

El primer paso en el estudio de la literatura gnóstica ha de ser clasificar las obras que forman esta literatura. Sólo así se podrá saber qué textos son de origen cristiano-gnóstico, cuáles fueron cristianizados y cuáles fueron expurgados de sus elementos cristianos originales.

Los textos de Nag Hammadi admiten varios principios de clasificación, con un cierto margen de subjetividad inevitable (Tröger): 1) por géneros literarios: diálogos, discursos de revelación, apocalipsis, narraciones, florilegios, colecciones de dichos, cartas, oraciones, etc.; 2) por el contenido religioso: escritos no cristianos, no cristianos con elementos cristianos, cristianizados, cristiano-gnósticos, cristiano-gnósticos en polémica con la Gran Iglesia, y, finalmente, 3) por escuelas gnósticas,

como las grandes corrientes del valentinianismo y del setianismo u otras.

La investigación actual sobre la gnosis y sobre la biblioteca gnóstica de Nag Hammadi se centra en el análisis de los conceptos de «gnosis» y de «gnosticismo», de la «gnosis cristiana» y de las relaciones entre gnosis y judaísmo. Todas estas cuestiones guardan estrecha relación entre sí.

El Congreso de Messina (1966) propuso una definición de «gnosis» como «saber sobre misterios divinos reservados a una élite», y de «gnosticismo» como «grupos de sistemas del s. II d.C.» (posteriores, por tanto, al nacimiento del cristianismo) (Bianchi). Estas definiciones no han logrado concitar la unanimidad de los investigadores. Una definición más amplia, no tan puramente fenomenológica, ha de dar cabida a los elementos no cristianos o precristianos de la «religión gnóstica», reservando el concepto de «gnosticismo» para el conjunto del movimiento gnóstico de la antigüedad tardía. El gnosticismo era todo un ambiente, una atmósfera que se respiraba en aquella época y que tuvo por ello un gran éxito mientras el ambiente y la atmósfera le fueron propicios.

1. *«Gnosis cristiana» y «gnosis judía»*

a) Gnosis cristiana. Según Harnack el gnosticismo fue el resultado de una intensa helenización o «mundanización» del cristianismo. La tendencia actual se orienta, por el contrario, hacia la tesis de que el origen y desarrollo de la gnosis fueron independientes del cristianismo. Los descubrimientos de Nag Hammadi han puesto fin a la idea de que el gnosticismo fue en sus comienzos una herejía cristiana.

La gnosis y el cristianismo eran irreconciliables. Sin embargo, en su búsqueda de una forma superior de conocimiento y sobre todo de una interpretacion correcta, es decir, pneumática, de la Escritura, la gnosis encontró en el cristianismo un terreno propicio para su expansión. El gnosticismo era una nueva religión de carácter sincretista, que integraba elementos del cristianismo, judaísmo, neoplatonismo, religiones de los misterios, etc.

La relación entre gnosis y NT plantea la siguiente alternativa: o bien la gnosis es anterior al NT y constituye uno de los presupuestos del mismo, o, por el contrario, la gnosis surge con posterioridad al NT y lo presupone. Si se opta por esta segunda alternativa, las ideas y concepciones de carácter gnóstico presentes en el NT resultan ser ideas y concepciones originales de los propios autores del NT, especialmente de Pablo y de Juan. Hoy ya no es posible afirmar que el gnosticismo no tiene nada que aportar al estudio del NT por ser posterior al mismo. Para explicar coherentemente los orígenes cristianos, es preciso reconocer que desde un primer momento se produjo un intercambio de ideas y de símbolos entre el gnosticismo y el cristianismo.

b) Gnosis judía. La cuestión básica que se plantea al hablar de gnosis y judaísmo es la de saber si la gnosis tiene sus raíces en el judaísmo (Friedländer, Quispel, Dahl, Betz, Pearson) o si nació fuera del ámbito de influencia del judaísmo (Jonas, Van Unnik, Bianchi y el grupo de Messina, Wilson, Maier).

Esta cuestión pone en juego otras muchas referentes a las líneas de evolución que condujeron del judaísmo a la gnosis; la relación entre gnosis y judeo-helenismo; la posibilidad de que la fuerte tendencia anticósmica, característica del gnosticismo, provenga de círculos judíos que sentían una profunda desconfianza hacia el mundo y tal vez del escepticismo de un Qohelet; el papel de la apocalíptica en el desarrollo de la gnosis, y, lo que constituye la piedra de toque de todo el problema: la actitud radicalmente anticósmica de la gnosis, ¿procede de una reacción surgida dentro del judaísmo o nace fuera del judaísmo y en oposición a él?

c) Objeciones a la tesis del origen judío del gnosticismo. La investigación sobre la gnosis no suele distinguir suficientemente entre lo «bíblico» y lo «judío». Lo judío recogido en los escritos gnósticos no es propiamente judío, sino bíblico. Ya antes del nacimiento del cristianismo lo bíblico se había extendido mucho más allá del radio de influencia de lo judío. La versión griega del AT existía desde hacía tiempo y fue utilizada desde el primer momento por los cristianos. Por esta razón la mera utilización del AT en los escritos gnósticos no basta para atribuir orígenes judíos a la gnosis. Cristianos conocedores de la versión de los LXX e influidos por las corrientes gnósticas podían echar mano fácilmente de motivos veterotestamentarios para el desarrollo literario de sus ideas y doctrinas.

Por otra parte, la utilización del AT en la literatura gnóstica es muy selectiva: predominan ciertos textos y motivos relacionados sobre todo con los primeros capítulos del Génesis y con las confesiones de fe monoteísta. Ello hace más problemática la tesis que sostiene el origen judío de la gnosis. En relación con el *Apocalipsis de Adán* y el *Apócrifo de Juan* no cabe postular que las figuras de Adán y de la *Sophia* tengan origen en una gnosis judía. Los elementos bíblicos y las tradiciones judías postbíblicas no son probablemente «puntos de partida» de la gnosis, sino «puntos de enganche» para el desarrollo gnóstico de motivos bíblicos, a la manera de una carrera de relevos y no de fondo.

La tesis de la existencia de una gnosis judía se ve obligada a reconocer que tal gnosis constituye una herejía dentro del judaísmo. Ello obliga a delimitar qué es lo judío, qué es lo herético de la gnosis judía, y cuál es el entronque entre esta gnosis judía y el cristianismo con sus propias herejías. Es evidente que el mundo gnóstico muestra un gran interés por ciertos temas y textos del AT, pero el modo de interpretarlos no parece ser obra de autores judíos, a no ser que se hable de grupos marginales, en cuyo caso el calificativo de gnosis «judía» pierde todo su sentido.

La característica fundamental del gnosticismo, su radical aversión hacia el cosmos creado, conduce a una huida ascética del mundo o también a un antinomismo y al libertinaje. Este anticosmismo tiene poco que ver con el judaísmo, cuya tradición bíblica arranca de la doctrina del Dios creador y de que lo creado era «bueno» (Gn 1).

La explicación según la cual el gnosticismo nace a partir de la reacción de una corriente herética judía como movimiento de protesta dentro del judaísmo (Daniélou), se enfrenta al hecho de que muchas de las afirmaciones que revisten un marcado acento antijudío no se dirigen en realidad contra el judaísmo sino contra la Gran Iglesia, contra su interpretación del AT y su doctrina cristológica. Por otra parte, el anticosmismo no se dirige sólo contra el judaísmo y la Iglesia cristiana, sino que se vuelve también contra el sentido helénico del cosmos, de su orden y belleza.

Los puntos de contacto entre la gnosis y la apocalíptica judía no permiten ver en el esenismo una proto-gnosis. El esenismo está muy lejos de la gnosis centrada en el conocimiento del yo, y está, por otra parte, demasiado ligado a la Ley, que el gnosticismo aborrece. No cabe hablar de un pre-gnosticismo o de un proto-gnosticismo en Qumrán, como tampoco en Filón.

La gnosis por sí sola, desprovista de su unión con el cristianismo en expansión, no habría tenido el éxito que obtuvo ni habría mostrado tanto interés en el AT y en el judaísmo. El factor judío en el nacimiento de la gnosis es más indirecto que directo; está muy condicionado por la misión cristiana. El judeo-cristianismo pudo desempeñar el papel de catalizador y de intermediario entre las tradiciones judías y cristianas, por una parte, y el gnosticismo, por otra (Strecker, Ménard).

Para comprender la gnosis y sus orígenes es preciso partir de una perspectiva más amplia, que abarque el ámbito global de la historia de las religiones de la antigüedad. En esta perspectiva han de entrar el judaísmo, helenismo, cristianismo, samaritanismo, platonismo y el mundo griego en general, del que forma parte el sincretismo de la «antigüedad tardía» en todas sus formas, sin olvidar influjos egipcios, persas y mesopotámicos.

Así, pues, más importante que dirimir la cuestión sobre el origen de la gnosis es trazar las líneas que desde el judaísmo pueden haber conducido a la gnosis, sin atribuir por ello a ésta un origen judío. Es igualmente importante seguir las pistas que desde el cristianismo primitivo conducen hasta el gnosticismo. Desde la fuente Q (fuente primitiva de los dichos o *logia* de Jesús), pasando por Mateo y la *Didakhé* hasta el *Evangelio de Tomás,* corre una misma línea de tradición, en la que el radicalismo ético de la fuente Q se convierte en el radicalismo epistemológico del *Evangelio de Tomás.* Robinson habla en consecuencia de un proto-gnosticismo y Koester considera el *Evangelio de Tomás* como una especie de segunda edición de un «evangelio de dichos» de Jesús.

2. *La interpretación gnóstica del Antiguo Testamento*

Los gnósticos rechazaban al Dios del AT y por ello no tenían reparo en invertir totalmente el sentido de los textos del AT, presentando bueno lo que el AT tenía por malo. El autor del *Testimonium veritatis* (NHC IX 3,45ss.) da un valor positivo a la transgresión de Adán y Eva. A través de la supuesta falta éstos alcanzan el conocimiento de lo que es su verdadero ser: un germen de naturaleza espiritual, de categoría superior al Demiurgo ignorante, que trata de mantener al hombre y a la mujer en la ignorancia.

La *Carta a Flora* de Ptolomeo ensaya una vía media entre la aceptación católica del AT y el rechazo marcionita. Estos gnósticos invocan dos fuentes de inspiración: el Demiurgo y la *Sophía.* El Demiurgo inspira el significado literal y el contenido psíquico del texto, que está destinado para los hombres psíquicos; la *Sophía* inspira el significado profundo, el espiritual, destinado a los gnósticos.

Si Marción hacía una interpretación literal rígida tanto del AT como del NT, los gnósticos, por el contrario, establecen una diferencia entre un Testamento y otro: interpretan el AT de modo literal, para mejor resaltar lo malo que encuentran en él, e interpretan el NT mediante la alegoría, para que las doctrinas gnósticas resulten compatibles con los textos cristianos canónicos. Los gnósticos hacían amplio uso de la interpretación alegórica. Ello provocó en las corrientes ortodoxas, representadas por Ireneo, una cierta desconfianza hacia el método alegórico.

3. *Tradiciones veterotestamentarias en la literatura gnóstica*

Los textos gnósticos contienen abundante material veterotestamentario: personajes, nombres, relatos, citas, paráfrasis, motivos, etc. Los textos más utilizados son los del Génesis, pero no faltan tampoco materiales extraídos de los libros de Reyes, de los Profetas y Salmos.

En la obra *Testimonio de la Verdad* (NHC IX,3) aparece insertado un midrás gnóstico sobre la serpiente, que es a la vez una verdadera paráfrasis targúmica sobre Gn 3:

> «...Dijo (Dios): "Expulsémoslo del Paraíso no sea que tome del árbol de la vida y coma y viva para siempre". Pero, ¿qué clase de Dios es éste? Primero impide maliciosamente que Adán coma del árbol del conocimiento y luego dice: "Adán, ¿dónde estás?". Dios no tiene presciencia. De lo contrario, ¿no lo hubiera sabido desde un principio?... Y dijo: "Yo soy el Dios celoso; castigo los pecados de los padres sobre los hijos hasta la tercera y la cuarta generación". Y dijo: "Endureceré sus corazones y haré que sus mentes se tornen ciegas..., para que no puedan conocer ni comprender las cosas que han sido dichas". Pero estas cosas han sido dichas a quienes creen en él y le sirven. Y en un lugar Moisés escribe: "Hizo del mal una serpiente...". Y en el libro llamado "Éxodo" está escrito: "El luchó contra los [magos], cuando el lugar estaba lleno [de serpientes]... También está escrito: "Hizo una serpiente de bronce y la elevó sobre un estandarte..."» (47-48).

La utilización que los gnósticos hacen del AT puede revestir formas muy variadas (Nagel): rechazo de figuras y de acontecimientos del AT (NHC VII,2, *Segundo tratado del gran Set*; NHC IX,3, *Testimonio de la Verdad*), interpretación en sentido contrario (NHC II,4, *Hipóstasis de los Arcontes*; NHC II,5, *Sobre el origen del Universo*), corrección del sentido original (NHC II,1; III,1; IV,1 y BG 8502,2, *Apócrifo de Juan*), interpretación alegórica (*Pistis Sophia*) e interpretaciones etiológicas y tipológicas (NHC I,5, *Tratado tripartito*; NHC I,3 y XII,2, *Evangelio de la Verdad*; NHC II,3, *Evangelio de Felipe*; NHC II,6, *Exégesis sobre el alma; Pistis Sophia*).

Estas conexiones de la literatura gnóstica con la literatura judía y en particular con el AT son las que han dado pie a la tesis del origen judío de la gnosis. El *Apocalipsis de Adán* (NHC V,5) y el *Apócrifo de Juan* son los textos gnósticos más socorridos para fundamentar esta tesis. El primero es una obra de origen judío, que conserva sus características judías sin llegar a revestir nunca los trazos de una obra cristiana. El *Apócrifo de Juan* es una obra judía gnóstica, cristianizada más tarde en su forma final. Tiene dos partes: un discurso de revelación y un comentario sobre Gn 1-6. Se basa además en interpretaciones tradicionales judías sobre textos bíblicos y en los escritos apócrifos judíos. Se trata en definitiva de una obra judía del género de «reescritura» de la Biblia, comparable a otros escritos semejantes como *1 Enoc, Jubileos* o el *Génesis apócrifo*.

Los autores de los primeros textos gnósticos eran, según esta tesis, intelectuales judíos disidentes, abiertos a las corrientes del sincretismo helenístico. Se trata de un judaísmo heterodoxo relacionado con las tradiciones judías sapienciales (Quispel), o surgido como una reacción ante la pérdida de la esperanza apocalíptica tras la catástrofe del 70 (Grant). Cabe afirmar que cristianismo y gnosticismo son religiones independientes, enraizadas las dos en una tercera, el judaísmo, y que el cristianismo estuvo a punto de ser englutido por el gnosticismo (Pearson).

VI. LA EXÉGESIS BÍBLICA DE LOS MANIQUEOS

1. *El AT y el NT en la exégesis maniquea.* Las introducciones al AT y al NT no suelen prestar la mínima atención a la exégesis maniquea. Para los maniqueos Cristo ha abolido totalmente el AT, el testamento judío, extraño al cristianismo. A diferencia de los profetas que le precedieron (Zoroastro, Buda y Jesús), Mani escribió él mismo sus propias obras, que resultaban comprensibles por sí mismas. El NT constituye, por el contrario, todo un problema de interpretación. Para los maniqueos el NT no goza del estatuto de Escritura canónica. No es un libro revelado, sino un simple resumen de la predicación de Jesús. Todos los textos transmitidos del NT presentan incoherencias y anomalías, debidas a la intervención de numerosos redactores (*scriptores*). En consecuencia, es preciso someter a crítica los textos del NT con el fin de reconocer cuál es el material auténtico atribuible a Jesús o a Pablo, separándolo de lo añadido por los redactores posteriores. Jesús es el intérprete por antonomasia, Pablo es el intérprete de Jesús, Mani desarrolla lo iniciado por Pablo y Adda es el verdadero teólogo de la Iglesia.

2. *Principios y reglas de la exégesis maniquea.* Es sorprendente el sentido crítico y «moderno» que revela la exégesis maniquea. Entre los principios que rigen la exégesis de los maniqueos cabe enumerar los siguientes: los *scriptores* apostólicos poseían objetivos e ideas propios que tienen reflejo en los textos neotestamentarios; para tener valor lo afirmado en un texto ha de contar con el testimonio de un testigo directo o ha de venir confirmado por otro *auctor*; el contexto social y literario contribuye a determinar el sentido de un pasaje oscuro; las contradicciones que se observan en el texto pueden deberse a cambios en el modo de pensar del autor o a interpolaciones de redactores posteriores; un relato escrito en tercera persona no tiene probabilidades de ser obra del autor del evangelio; la presencia de un mismo pasaje en contextos diferentes es indicio de que el texto ha podido sufrir una reelaboración a cargo de los *scriptores*; el contexto histórico determina el sentido de un pasaje discutido, etc.

El NT maniqueo tiene sólo dos componentes: el Evangelio y el Apóstol, ambos términos en singular. Los maniqueos rechazaban la pluralidad de evangelios y excluían libros como el de los Hechos de los Apóstoles. El NT maniqueo no depende literariamente del NT marcionita, aunque éste pudo constituir un modelo teológico con influjo decisivo en la formación del pensamiento de Mani y en la recepción de las escrituras cristianas por los maniqueos. El evangelio maniqueo es totalmente independiente del de Taciano.

El interés que ofrece la exégesis maniquea radica en el hecho de haberse planteado cuestiones muy debatidas por la crítica moderna, aunque las soluciones concretas, propuestas por los maniqueos, puedan parecer hoy muy rudimentarias.

BIBLIOGRAFÍA

Sobre gnosticismo y exégesis gnóstica

BIANCHI, U. (ed.), «Le origini dello gnosticismo», *Colloquio di Messina 13-18 Aprile 1966*, Leiden 1967.

FILORAMO, G.-GIANOTTO, C., «L'interpretazione gnostica dell'Antico Testamento. Posizioni ermeneutiche e tecniche esegetiche», *Augustinianum* 22 (1982) 53-74.

FOERSTER, W. (ed.), *Die Gnosis*, 2 vols., Zürich-Stuttgart 1969 y 1971.

FRIEDLÄNDER, M., *Der vorchristliche jüdische Gnostizismus*, Göttingen 1989.

GRANT, R. M., *Gnosticism and Early Christianity*, New York 1966[2].

HEDRICK, Ch. W.-HODGSON, R., *Nag Hammadi Gnosticism, and Early Christianity. Fourteen leading scholars discuss the current issues in gnostic studies,* Peabody MA 1986.
JONAS, H., *Gnosis und spätantiker Geist,* 2 vols., Göttingen 1934 y 1954, última edición 1966; versión inglesa, *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity,* Boston 1963².
KRAUSE, M. *et al., Nag Hammadi Studies,* Leiden 19971-, 17 vols. aparecidos.
LAYTON, B., *The Gnostic Scriptures,* Garden City 1987.
MACRAE, G. W., «The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth», *Studies in the New Testament and Gnosticism,* ed. D. J. Harrington-S. B. Marrow, Wilmington 1987, 184-202.
MAIER, J., «Jüdische Faktoren bei der Entstehung der Gnosis?», *Altes Testament-Frühjudentum-Gnosis,* ed. K.W. Tröger, Gütersloh 1980, 239-258.
MÉNARD, J.-É., «Le judaïsme alexandrin et les gnoses», *Études sur le judaïsme hellénistique,* eds. R. Kuntamann-J. Schlosser, Paris 1984.
NAGEL, P., «Die Auslegung der Paradieserzählung in der Gnosis», *Altes Testament-Frühjudentum-Gnosis: Neue Studien zu 'Gnosis und Bibel',* ed. K.-W. Tröoger, Gütersloh-Berlin 1980, 49-70.
PEARSON, B. A., *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity,* Minneapolis MN 1990.
PEARSON, B. A., «The Problem of 'Jewish Gnostic' Literature», *Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity,* eds. C. W. Hedrik-R. Hodgson, Peabody MA 1986, 13-35.
PEARSON, B.A., «Use, Authority and Exegesis of Mikra in Gnostic Literature», *Mikra,* CRINT 2/1, ed. M. J. Mulder, Assen/Maastricht-Philadelphia 1988, 635-652.
QUISPEL, G., «Jewish and Mandaean Gnosticism. Some Reflections on the Writing Brontē», *Les Textes de Nag Hammadi,* ed. J. E. Ménard, Leiden 1975, 82-122.
QUISPEL, *Gnosis als Weltreligion. Die Bedeutung der Gnosis in der Antike,* Zürich 1972.
ROBINSON, J. M., *The Nag Hammadi Library in English,* San Francisco-New York-Leiden 1977.
ROBINSON, J. M., «On Bridging the Gulf from Q to the Gospel of Thomas (or vice versa)», *Nag Hammadi Gnostics and Early Christianity,* eds. Ch. W. Hedrick-R. Hodgson, Peabody MA 1986, 127-175.
RUDOLPH, K., *Die Gnosis: Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion,* Leipzig 1977, versión inglesa *Gnosis. The Nature and History of Gnosticism,* New York 1987.
RUDOLPH, K., «Gnosis und Gnostizismus, ein Forschungsbericht», *ThR* 36 (1971) 13-23.
SCHOLER, D. M., *Nag Hammadi Bibliography 1945-1969,* Leiden 1971.
SCHOLAR, D. M., «Bibliographia Gnostica, Supplement», *NT* 13 (1971-).
STRECKER, G., «Judenchristentum und Gnosis», *Altes Testament Frühjudentum-Gnosis,* ed. K.-W. Tröger, Gütersloh 1980, 261-282.
TARDIEU, M., «Principes de l'exégèse manichéenne du Nouveau Testament», *Les règles de l'interpretation,* Paris 1988, 123-145.
TRÖGER, K.-W., «Gnosis und Judentum», *Altes Testament Frühjudentum-Gnosis,* ed. K.-W. Tröger, Gütersloh 1980, 155-168.
ULLMANN, W., «Apokalyptik und Magie im gnostischen Mythos», *Altes Testament-Frühjudentum-Gnosis,* ed. K.-W. Tröger, Gütersloh 1980, 169-185.

VAN UNNIK, W. C., «Die jüdische Komponente in der Entstehung der Gnosis», *Vigiliae Christianae* 15 (1961) 65-82, reimpreso en K. Rudolph (ed.), *Gnosis und Gnostizismus,* Darmstadt 1975, 476-494.
WILSON, R. McL., *Gnosis and the New Testament,* Oxford 1968.
WILSON, R. McL., «Jewish Gnosis and Gnostic Origins. A Survey», *HUCA* 45 (1974) 177-189.
YAMAUCHI, E. M., *Pre-Christian Gnosticism: A Survey of the Proposed Evidences,* Grand Rapids MI 1973.

VII. EL CRISTIANISMO LATINO OCCIDENTAL: JERÓNIMO Y AGUSTÍN

La Iglesia occidental, preocupada sobre todo por la teología práctica y por su organización jurídica, dejaba menos espacio a la discusión de los problemas hermenéuticos. El establecimiento del canon de la Escritura y de una regla de fe (*regula fidei*) expresada en el credo trinitario, y el afianzamiento del ministerio apostólico de los obispos encargados de velar por la ortodoxia de la doctrina, condujeron progresivamente a un mayor desarrollo del dogma, relegando a un segundo plano los problemas exegéticos y hermenéuticos.

Ambrosio fomentaba la interpretación alegórica, que ponía el énfasis en el sentido oculto del texto bíblico, contribuyendo en consecuencia al declinar del interés por el estudio filológico de las Escrituras.

El mismo *Jerónimo,* más próximo a la exégesis antioquena y más favorable a la interpretación literal, estaba convencido de que ésta conducía a la herejía, por lo que el intérprete cristiano debía profundizar en el verdadero sentido de los textos bíblicos, que se encuentra oculto tras la letra del texto.

Jerónimo, figura a caballo de Oriente y Occidente, converso de la exégesis alegórica a la interpretación literal e histórica, es el mejor ejemplo del género de influencia que la hermenéutica judía podía ejercer sobre la exégesis cristiana. Los rabinos con los que mantenía contacto influyeron en su conversión intelectual, que supuso todo un cambio de orientación en dirección hacia la lengua hebrea y el texto bíblico hebreo, hacia las traducciones al griego hechas por judíos, y hacia los métodos rabínicos de interpretación. Como Orígenes, Jerónimo tiende a una divisón tripartita de los sentidos: literal (*iuxta litteram*), tropológico (*per tropologiam*) y místico (*mysticus*).

Agustín de Hipona tiende más bien a una división cuatripartita: historia, etiología, analogía y alegoría (*De Util. Cred.* 3,5). Para Agustín el sentido literal y el espiritual son igualmente válidos (*signum* y *res*). La *regula fidei* es la que determina cuál de los dos sentidos, el literal o el figurativo, prevalece en cada caso. Este recurso al criterio de la *regula fidei* plantea el problema de cuáles han de ser las relaciones entre la hermenéutica bíblica y el dogma. Cualquier desarrollo autónomo de la hermenéutica respecto al dogma quedará en entredicho.

Al igual que la lectura de la Biblia debe preceder a todo comentario sobre la misma, la lectura directa de los textos patrísticos es más reveladora que toda introducción a los mismos. Se indican a continuación algunos textos de lectura, cuya reproducción aquí resulta imposible.

1. *Ireneo de Lión, Adversus haereses,* III, Prefacio 1,1-4,2. En polémica con los gnósticos del s. II, Ireneo insiste en el carácter apostólico de los escritos del NT y en el carácter público de la tradición de la Iglesia transmitida desde los tiempos apostólicos (Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies,* livre III, ed. F. Sagnard, Sources chrétiennes 34, Paris 1952, 94-118). Cf. igualmente, Ireneo, *Adversus haereses,* IV, 26,1-4 (Irénée de Lyon, *Contre les Hérésiés,* livre IV, ed. A. Rousseau, Sources chrétiennes 100, tome 2: Texte et traduction, Paris 1965, 713-727).

2. *Tertuliano, De Corona* 1-4. Tertuliano subraya la importancia de la tradición oral a la hora de solventar cuestiones no tratadas en la Escritura. Destaca sobre todo el problema que supone el interpretar la tradición recibida por el cauce de la transmisión escrita (Corpus Christianorum. Series Latina 2, Turnholti 1954, 1039-45).

3. *Orígenes, Sobre los primeros principios* IV, 1,1-7; 2,1-9; 3,1-15. Expone el método alegórico de interpretación, característico de la escuela alejandrina (Origène, *Traité des principes,* Tome III (livres III et IV), eds. H. Crouzel-M. Simonetti, Sources chrétiennes 268,256-399; igualmente, GCS 22,305-23).

4. *Dionisio de Alejandría, Sobre las Promesas,* obra conservada por Eusebio de Cesarea en la *Historia de la Iglesia* VII, 24-25. Dionisio, obispo de Alejandría, algo posterior a Orígenes, discute con quienes quieren extraer conclusiones milenaristas a partir del libro del Apocalipsis. Demuestra un gran sentido crítico en la cuestión de la autoría de los escritos que componen el corpus joánico (*Eusebius Werke* II: *Die Kirchengeschichte,* ed. E. Schwarz, GCS 9, Leipzig 1903, 684-700).

5. *Teodoro de Mopsuestia, Comentario a los Gálatas* 4,22-31. Teodoro ofrece una muestra de la exégesis antioquena no tan literalista como se suele pensar, pero muy opuesta a toda forma de interpretación espiritual que suponga negar el sentido histórico del texto (Theodore of Mopsuestia, *Commentary on the Epistles of St. Paul. Latin Version with Greek Fragments I,* ed. H. B. Swete, Cambridge 1880, reimpreso en 1969).

6. *Agustín de Hipona, Sobre la doctrina cristiana* III, i,1-v,9. Agustín discute cómo se han de interpretar las ambigüedades del texto bíblico, relacionando la interpretación bíblica y la doctrina cristiana (*De Doctrina christiana,* Aurelii Augustini Opera Pars IV, 1, Corpus Christianorum. Series Latina 32, Turnholti 1962, 77-83).

7. *Ptolomeo, Carta a Flora.* Cabe destacar los pasajes relativos al método de interpretación (3,8), las interpolaciones presentes en el AT (4,1-4), las adiciones de Moisés (4,4-11), la Misnah en el AT (4,11ss.) y los tres componentes de la ley divina (5,1-3) (*Ptolemée: Lettre à Flora,* ed. G. Quispel, Sources chrétiennes, n. 24 bis, Paris, 1966, 50-61).

8. *Diodoro de Tarso, Comentario a los Salmos,* Prólogo (*Diodori Tarsensis Commentarii in Psalmos. I. Commentarii in Psalmos I-L,* ed. J.-M. Olivier, Corpus Christianorum. Series Graeca VI, Turnholti 1980).

9. *Ticonio, Liber regularum,* I-III. Ticonio propone siete reglas de interpretación (Tyconius, The Book of Rules of Tyconius, ed. F. C. Burkitt, Texts and Studies III,1, Cambridge 1894, 1-31).

VIII. CULTURA GRIEGA Y BIBLIA CRISTIANA

Junto al problema hermenéutico de la incorporación del AT mediante una nueva interpretación del mismo, el cristianismo hubo de enfrentar

el problema, igualmente hermenéutico o de interpretación, de *incorporar el clasicismo griego,* toda vez que, en su pretensión universalista, el cristianismo quería dirigir su mensaje al mundo pagano, y no podía esperar que éste hiciera tabla rasa de todo su patrimonio cultural y religioso.

1. *Educación clásica y educación cristiana*

La síntesis que el cristianismo hizo de su doble herencia, veterotestamentaria y greco-romana, tuvo sus antecedentes en la simbiosis entre judaísmo y helenismo durante los tres siglos anteriores a la aparición del cristianismo. El judaísmo se planteó entonces los problemas que suponía la necesaria relación con la cultura griega, desbrozando así el camino que luego hubo de recorrer el cristianismo. En Alejandría la traducción de los LXX representó el primer gran esfuerzo de fecundación entre la Biblia hebrea y la cultura griega. En el clima intelectual de Alejandría, impregnado de estoicismo y, más tarde, de neoplatonismo, Clemente de Alejandría y Orígenes desarrollaron el pensamiento cristiano en diálogo con la cultura antigua.

La síntesis de cristianismo y cultura clásica fue en muchos aspectos la culminación de un sincretismo cultural, que estaba ya muy extendido por el mundo greco-romano en el momento de la difusión del cristianismo. Este sincretismo tenía sus manifestaciones más características, por ejemplo, en el culto tributado a abstracciones tales como la Concordia y la Paz o a fuerzas deterministas como la *Týkhē* y la *Anágkē.*

Los cristianos no erigieron un sistema propio de escuelas primarias. Los futuros filósofos paganos y los futuros obispos cristianos compartían en su juventud las mismas aulas. El hecho de que los cristianos no se mostraran especialmente interesados en crear una red educativa propia, muestra que no tenían tampoco mayor interés en alejarse de la herencia cultural greco-romana. La educación cristiana tenía que depender primordialmente de la formación en las propias casas, de la instrucción catequética y de la exhortación homilética en las iglesias.

Algunos Padres, como Jerónimo y Agustín, reaccionaron frente a la formación pagana recibida y adoptaron una actitud reservada respecto a la *paideia* clásica. Otros, por el contrario, como Justino, Atenágoras, Clemente de Alejandría, Orígenes y Lactancio, sabían apreciar el legado de la formación clásica que habían recibido. Los más entusiastas de su educación en el clasicismo fueron Atanasio, Basilio y Ambrosio.

Una excesiva insistencia en los valores de la educación clásica podía afectar negativamente a otros aspectos de la cultura cristiana. Ambrosio, p. ej., insistía en la necesidad de aprender griego, pero su completa ignorancia del hebreo y de la tradición exegética judía no le creaba el más mínimo complejo. Sólo algunos escritores cristianos, como Orígenes y Jerónimo, trataron de ampliar su formación clásica e hicieron serios esfuerzos por llegar a conocer la exégesis hebrea y tal

vez también la lengua hebrea. Agustín, cuyos conocimientos de griego eran escasos, se sentía todavía más a disgusto al verse incapaz de responder a las cuestiones que Jerónimo planteaba apoyándose siempre en fuentes hebreas.

Poco a poco e insensiblemente el mundo cristiano terminó dividido en dos mundos separados el uno del otro: el oriental de lengua griega y el occidental de lengua latina. Si en algo coincidían, era en el común olvido de la lengua hebrea y de la tradición exegética judía.

La educación clásica podía representar un obstáculo a la conversión al cristianismo, pues muchos de los formados en la cultura clásica advertían con desagrado la falta de elegancia y estilo de las Escrituras judías y cristianas. Sinesio declaraba estar dispuesto a ser consagrado obispo, pero «bajo condición de que pudiera seguir filosofando en privado, aunque mitologizara en público» (Momigliano).

La literatura de carácter no apologético pone de relieve el mutuo respeto que los intelectuales paganos y cristianos se tenían unos a otros. En su obra *De viris illustribus,* Jerónimo hace el panegírico de escritores tanto cristianos como paganos. Asimismo, Sulpicio Severo cita por igual a historiadores cristianos y paganos.

Asumir una actitud radical de terrorismo cultural e iconoclasta contra los ídolos paganos hubiera supuesto echarle un pulso al poder del Imperio y del Emperador divinizado, lo que hubiera conducido sólo a la persecución y al martirio. Fue precisamente en el momento en el que la nueva fe hubo vencido al Imperio, cuando se planteó con mayor urgencia la necesidad de un compromiso con la filosofía pagana, intentando una mediación entre la tradición bíblica y la tradición clásica. Cuando en la época de la decadencia del Imperio se hubo impuesto la idea de un universalismo religioso incluso en el mundo pagano, *Macrobio* estableció en los años 400-420 d.C. el *corpus* de libros que contienen la revelación de todos los misterios divinos y humanos. El *corpus* de Macrobio estaba integrado por las obras de Homero, Platón, Cicerón y Virgilio, parangonando de este modo a los escritores latinos con los maestros griegos. Macrobio suscitó también el motivo del poeta-profeta, haciendo de los maestros de la antigüedad los intercesores inspirados que comunican los secretos de la divinidad. Un cristiano contemporáneo de Macrobio, *Agustín* (354-430 d.C.), escribió hacia el 427 el tratado de *De doctrina christiana,* en el que tras el *corpus* de las Escrituras cristianas añadía el *corpus* de los grandes maestros de la antigüedad propuesto por Macrobio. De este modo Virgilio vino a ser reconocido como un profeta pagano del Mesías cristiano.

No bastaba, sin embargo, haber reconocido el valor pedagógico del clasicismo como segunda *Praeparatio evangelica,* comparable a la que representaba el AT. Era preciso reconocer también a las «artes liberales» de los paganos un valor pedagógico en la formación académica de la nueva *inteligentsia* cristiana, con los ojos puestos en la meta de un nuevo clasicismo cristiano. Como modelos para una nueva estilística cristiana, Agustín tomó por igual a los paganos Cicerón y Quintiliano, al profeta Amós y al apóstol Pablo. El *De doctrina christiana* abrió el camino a un enciclopedismo cristiano, anticipándose a las enciclopedias medievales de Isidoro de Sevilla, Rábano Mauro y otros.

En los primeros siglos cristianos coexistieron las dos actitudes de resistencia y de acomodación al mundo pagano greco-romano. Todavía en el 398 el cuarto Concilio de Cartago prohibía a los obispos leer los libros de los paganos. Pero esta actitud no se impuso. A pesar de las corrientes anti-intelectuales que recorrieron el Medievo cristiano, la cultura medieval contribuyó a salvar la cultura antigua del olvido y de la barbarie y no dejaba de ser ella misma una continuación de la cultura antigua. El monoteísmo y la pretensión de universalidad religiosa suponían un monoteísmo de la verdad universal, que obligaba a una fusión de la cultura bíblica y de la cultura clásica.

Clemente de Alejandría, Orígenes, Jerónimo y Agustín crearon una religión de los doctos al lado de la religión de los humildes. Según un dicho musulmán la tinta de los doctos es más preciosa que la sangre de los mártires. El cristianismo tuvo muchos mártires pero no se habría convertido en religión universal si varias generaciones de doctos pensadores no hubieran sucedido a las primeras generaciones de mártires.

2. *Filosofía griega y Escrituras cristianas*

Los griegos eran conscientes de su capacidad de raciocinio y se sentían a disgusto cuando percibían que fuerzas irracionales o extrañas trataban de dictarles el modo en el que habían de pensar o de actuar. No es menos cierto, sin embargo, que en el alma griega anidaba también una tendencia mística e incluso antirracionalista (Dodds). El encuentro del cristianismo con el mundo griego, de la Biblia cristiana y de la filosofía griega, se realizó en este doble nivel de la racionalidad y de la irracionalidad.

Jaeger podía decir que la filosofía griega no ejerció influjo directo sobre el NT, sino que tal influjo se produjo sólo en las generaciones siguientes. Hoy se tiende a reconocer, sin embargo, que Pablo tenía conocimiento de primera mano, y no sólo a través de otros judíos, de las tradiciones filosóficas de su época y que no dejó de echar mano de las mismas, aunque rechazara de plano la religión pagana y utilizara la filosofía pagana con enormes reservas. Los Padres cristianos rechazaron igualmente la religión pagana, tanto en los primeros tiempos de persecución como cuando pudieron haberse convertido de perseguidos en perseguidores. Sin embargo, respecto a la filosofía pagana los Padres cambiaron pronto de actitud. Los primeros apologetas trataron ya de presentar la nueva religión como una doctrina que no sólo no se oponía a la filosofía pagana sino que constituía incluso la filosofía verdadera.

Un factor importante en este *cambio de actitud* fue la conversión al

cristianismo de paganos educados en la filosofía greco-latina, desde un Arístides (131-161) hasta un Clemente de Alejandría (*ca.* 185-211/215). Otro factor importante lo constituía la necesidad de hacer frente a las críticas de los filósofos utilizando las mismas armas que éstos. La filosofía se revelaba además muy útil para enfrentarse a las herejías gnósticas.

Los Padres trataban de *armonizar las Escrituras y la filosofía,* conscientes de la oposición existente entre las dos. Denunciaban los errores de muchas doctrinas filosóficas y llamaban la atención sobre el desacuerdo entre los filósofos, lo que era prueba evidente de la inutilidad de la filosofía como camino de acceso a la verdad. La Escritura es de origen divino, por lo que en ella no puede haber más que verdad; la filosofía tiene origen humano y es por ello una mezcla de verdad y de error.

A los ojos de los griegos, y también de muchos judíos, los cristianos no podían menos de aparecer como grandes ignorantes y muy arrogantes a un tiempo. Los cristianos ignoraban la filosofía clásica, pero se la apropiaban, como se habían adueñado del «*Antiguo* Testamento» de los judíos. Pero no era menos cierto que muchos cristianos, como Clemente de Alejandría, Orígenes, Jerónimo y Agustín, consideraban que un cristiano debía poseer, junto a los dones de la piedad religiosa, los conocimientos profanos sobre lenguas, historia, filosofía, etc., propios de la época.

Los cristianos se debatían entre *dos tendencias.* La primera, representada por Ireneo, temía que el echar mano de los argumentos de la razón para dirimir cuestiones no tratadas en la Escritura abriera la puerta a toda clase de herejías. Por el contrario, la corriente representada por Orígenes, Gregorio Nacianceno, Cirilo de Jerusalén y Basilio, consideraba justificado y necesario dar respuesta con los medios de la razón a todas las cuestiones que no estaban resueltas en la Escritura o que permanecían oscuras. La revelación contenida en la Escritura estaba plagada de misterios y de oscuridades, en ocasiones incluso de errores y de incongruencias. A ello se sumaba la incorrección y falta de elegancia del lenguaje bíblico. Por otra parte, lo impreciso de las fronteras entre lo canónico y lo apócrifo no hacía sino dar pábulo al desarrollo de nuevas herejías.

Así, pues, la filosofía griega, mal asimilada, y la Escritura, mal comprendida, eran dos fuentes incesantes de malentendidos y de nuevas herejías. No es extraño que Hipólito, en su obra *Philosophoúmena,* relacione con la filosofía griega nada menos que 33 escuelas heréticas diferentes: Simón el Mago depende de Heráclito, Valentino de Pitágoras y Platón, Basílides de Aristóteles, Marción de Empédocles, etc.

Los grandes retos a los que hubo de enfrentarse el cristianismo no venían de las corrientes más o menos heterodoxas que surgían en el propio cristianismo, sino de la filosofía de los griegos, y, en particular, de una cosmología contraria a la doctrina bíblica de la creación y de la

providencia, y una ética que disputaba el terreno al mensaje bíblico de salvación. La teología de los griegos no ofrecía, por el contrario, seria resistencia a la teología bíblica, pero no dejó de suministrar los conceptos básicos utilizados por la teología cristiana, dejando en ésta el sello del platonismo y del aristotelismo.

1. Platón introdujo el neologismo «*teología*» para referirse a los dioses de la mitología tradicional. Mientras los poetas se preocupaban de las historias de los dioses, los científicos se ocupaban en observar los movimientos de los astros, que todavía no tenían la consideración de divinidades como dioses del Olimpo.

Con Aristóteles la teología se convirtió en el estudio del universo, de las causas inmóviles e inmateriales y de los astros visibles en el firmamento. De este modo la teología científica introdujo un principio de racionalidad en el mundo del universo sagrado e incorporó la mitología o teología mítica dentro de una concepción global del universo como la de un gran Ser.

La difusión del estoicismo en el s. II a.C. trajo consigo nuevos modos de pensar. El *logos* divino garantizaba ahora la unidad y divinidad del universo. La filosofía estoica desarrolló la astrobiología y reavivó, por otra parte, la teología de la religión tradicional, interpretando sus dioses como personificaciones alegóricas de las fuerzas de la naturaleza. La *ouranópolis,* la ciudad del cielo, era la patria común en la que supuestamente todos los hombres eran iguales, desde el emperador al esclavo. Con el estoicismo la ética del mundo antiguo alcanzó su más alto y noble desarrollo, una ética que terminará integrada en la ética cristiana o entrará en rivalidad con ésta.

En la primera mitad del s. III d.C. se desarrolló en Alejandría el neoplatonismo, cuya figura más representativa fue Plotino (204-270 d.C.). Según las doctrinas neoplatónicas, la realidad procede del Uno, inefable y absoluto, y tiende a reunirse con él a través del éxtasis. Lo material y lo intelectual no son sino puntos de apoyo provisionales en este ascenso en el camino de vuelta al origen divino; de negación en negación el alma se eleva hasta el Uno. El neoplatonismo influyó en Orígenes (185-254 d.C.), contemporáneo de Plotino, y en otros autores cristianos. A la perfección de la vida moral el sabio cristiano une la perfección del conocimiento teológico y se convierte así en un verdadero «gnóstico».

2. En un principio *la cosmología griega* no distinguía el origen y el ser de los dioses del origen y la naturaleza del universo. A través de un proceso de racionalización ascendente los griegos desarrollaron más tarde cosmologías cada vez menos animistas. Para la Academia de *Platón* el único modo de resolver la aporía entre el fluir continuo del Logos de Heráclito y el permanecer fijo del Ser de Parménides era admitir una cosmología dualista: el Ser, el mundo no sensible, que se opone al No-Ser, el mundo material. *Aristóteles* modificó la concepción cosmológica de su maestro, no reconociendo existencia separada a las Formas platónicas. La realidad, según Aristóteles, no existe sino en el objeto sensible, como una combinación de materia y de forma.

Los *estoicos* desarrollaron más tarde una concepción cosmológica caracterizada por un panteísmo materialista: el mundo es un modo necesario de autorrealización de lo divino. La Razón, para los estoicos, no es un instrumento epistemológico, sino la sustancia determinista o providencial del cosmos, que relaciona y ordena la totalidad de las cosas en el mismo cosmos. El *epicureísmo* ofrecía una concepción atomista del cosmos, convertido en una inmensa máquina compuesta de innumerables «semillas» intercambiables, cuyas combinaciones explican la diversidad y la temporalidad del universo. Esta concepción mecanicista, típica de un materialismo determinista, amenazaba por igual a los dioses paganos y a la Providencia cristiana.

3. A estos cuatro sistemas cosmológicos correspondían otras tantas concepciones de *la ética*. En los primeros escritos, *Platón* siguió la doctrina de su maestro, Sócrates: la virtud corre pareja con el conocimiento y, por lo mismo, el mal moral es básicamente un error, un fallo epistemológico. Más tarde, con una visión más pesimista, Platón llegó a una concepción en la cual el hombre, para alcanzar su fin último, consistente en asemejarse a Dios, ha de alejarse de la existencia terrena por medio de la contemplación. Tras la muerte, el alma vuelve a la pureza original, de la que gozaba en su estado preexistente. *Aristóteles* manifiesta una mayor confianza en la razón humana, capaz de reconocer aquello en lo que consiste la virtud moral: el justo medio entre dos conductas extremas; el hombre ha de encontrar la vía media, viviendo en la cordura y la sensatez.

La cosmología *estoica* identificaba la razón divina y la naturaleza. En consecuencia, el hombre tenía la obligación moral de conformarse racionalmente y de cooperar incluso a este ordenamiento fatalista del universo. Los *epicúreos* confiaban sólo en las sensaciones. El placer, que es sólo el placer intelectual, es el cauce de la felicidad, de la libertad frente a la pasión (*ataraxía*), y de la calma frente a la ansiedad ocasionada por el temor supersticioso a los dioses y a la muerte.

De los sistemas filosóficos desarrollados por los griegos sólo dos se prestaban a un cierto desarrollo religioso: el *pitagorismo*, con su idea de purificación a través de la renuncia a lo terreno y la práctica de la ascesis, y el *neoplatonismo*, partidario de una disciplina intelectual, cuyo propósito último era el acceso al mundo de lo divino. Estos dos sistemas permanecían fieles a los ideales del racionalismo griego y refractarios a toda tentación gnóstica, pero se orientaban a la vez también en una dirección que podía conducir con facilidad a una suerte de chamanismo religioso.

El *platonismo* era la forma de pensamiento más atractiva para el cristianismo, pero no por ello dejaba de originar corrientes de pensamiento consideradas heterodoxas. Clemente y Orígenes fueron los pensadores cristianos que más contribuyeron a hacer de Platón el catalizador intelectual entre el cristianismo y el clasicismo pagano. Aceptando el principio platónico de que el conocimiento es virtud y la virtud conocimiento, Clemente y Orígenes se convertían en algún sentido en unos gnósticos cristianos. Hombres de fe y pensadores a un tiempo, consideraban que la unión con Dios entrañaba, además de la fe, un conocimiento de lo divino y de los misterios del universo. Orígenes se tenía más por un doctor del cristianismo que por un presbítero de la Iglesia. Con el platonismo medio y el neoplatonismo la filosofía platónica se hizo más mística y religiosa, incrementando todavía más su atractivo ante los pensadores cristianos.

El influjo del *estoicismo* es evidente en escritores cristianos como Minucio Félix, Cipriano, Novaciano, Gregorio de Nyssa, Ambrosio, etc. Sin embargo, como advirtió ya Tertuliano, el estoicismo podía generar también corrientes heterodoxas, como bien muestra el itinerario seguido por Pelagio. En algún sentido cabe decir que, con el correr del tiempo, la moral estoica se sobrepuso a los ideales del Sermón de la Montaña, restando a éstos el carácter utópico que les era propio.

El influjo del *aristotelismo* se hizo sentir en el cristianismo por la fuerza de su capacidad lógica, puesta de relieve sobre todo en el campo de la metodología científica. El apologista Arístides utilizaba el argumento aristotélico del movimiento para probar la existencia de Dios, como se haría también mucho más tarde en el Medievo. Sin embargo, la visión secular y científica, característica del pensamiento aristotélico, podía dar pábulo a las herejías y al agnosticismo, como sucedió con los Artemonitas. Aristóteles hacía depender la felicidad del bienestar físico y de las circunstancias externas, mucho más que del cumplimiento de la ley de Dios y de la doctrina del Dios providente y de la retribución en la vida eterna. Hasta Tomás de Aquino el cristianismo no logró una plena integración del pensamiento aristotélico.

En el empeño por hacer compatibles la filosofía griega y el nuevo mensaje bíblico y cristiano, se acudía a dos líneas de argumentación. Siguiendo un tipo de argumentación puesto en marcha por el judaísmo helenístico, los cristianos podían decir que Homero y los filósofos griegos se habían valido de las fuentes veterotestamentarias, que ahora resultaban ser cristianas. De este modo se trataba de dar respuesta a las acusaciones formuladas por autores paganos en el sentido de que el pensamiento cristiano no era sino un plagio de las fuentes clásicas. Otra línea de argumentación consistía en afirmar que los poetas y filósofos griegos habían cumplido el papel de precursores de la Revelación cristiana, a la manera de los profetas del AT. Esta segunda concepción, más dispuesta a reconocer el valor de los clásicos y de los filósofos, jugó un papel muy importante en el desarrollo de la cultura occidental, por cuanto permitió la fusión de la cultura greco-romana y de la cultura judeo-cristiana.

Al apropiarse la tradición del pensamiento racional de los clásicos, el cristianismo asimiló también *la experiencia mística de los griegos* de raigambre platónica. Ésta consistía en la iniciación del devoto en un proceso de identificación de sí mismo con la divinidad. La experiencia mística tiene importancia suma en la tradición judía y cristiana, siendo su más clara manifestación el florecimiento del monacato cristiano en Egipto y en el Ponto. A pesar de los esfuerzos del cristianismo por incorporar la racionalidad de los griegos, a los ojos de los paganos, incluso de los no muy cultivados, los primeros cristianos podían aparecer más como crédulos ignorantes que como creyentes razonables. En los primeros tiempos y por muchos siglos no le fue fácil al cristianismo controlar el fatalismo, la astrología, el ascetismo desmesurado, la excesiva milagrería, las posesiones diabólicas, las creencias en sueños, etc.

Los cristianos echaron mano de *la racionalidad griega para dar explicación de las incongruencias de las Escrituras*. Dos eran los tipos de explicación a los que se recurría. El más socorrido, desarrollado sobre todo por Orígenes, consistía en reconocer que, lejos de quedarse en la letra del texto, era preciso tratar de alcanzar las verdades profundas ocultas detrás de la letra; estas verdades son más dignas de Dios y de lo

sagrado, que no lo dado a entender por el sentido llano y obvio de los textos. El segundo género de explicación consistía en afirmar que la oscuridad de la Escritura era pretendida; su propósito era obnubilar las mentes de los no creyentes para que, viendo, no vieran y, oyendo, no oyeran. Si era cierto que la Escritura podía dar ocasión a toda clase de herejías, no era menos cierto que la Escritura delataba a los mismos herejes, que, como Marción o Valentino, malentendían la Escritura.

Orígenes se enorgullecía ante Celso de que los cristianos poseían un espíritu suficientemente crítico para no aceptar a ciegas lo que aparentemente dicen los textos. El creyente de a pie se sentía especialmente desconcertado ante la existencia de variantes y de errores en el texto sagrado, y más perplejo todavía, si cabe, ante las correcciones propuestas por los estudiosos. Pero el problema más espinoso era el de hallar el significado de los textos. Para dar solución racional a los problemas planteados por la dificultad de los textos, se recurría a la explicación alegórica y tipológica.

En aquellos casos en los que no era posible encontrar en la Escritura la respuesta adecuada a una determinada cuestión, se recurría a la tradición, tal como hacía Agustín, por ejemplo, para justificar la costumbre del bautismo de infantes. El desarrollo de la tradición daba a los teológos la posibilidad de convertirse en sujetos activos del progreso de la revelación. Sin embargo, el hecho de que no existiera todavía una terminología teológica precisa y aceptada por todos, acarreaba una confusión enorme y suponía una dificultad añadida a la hora de determinar cuáles eran los límites entre la ortodoxia y la heterodoxia. Términos filosóficos como *homooúsios, hypóstasis* o *substantia* permitían resolver algunos problemas, aunque no dejaban de crear al mismo tiempo otros nuevos.

La similitud entre los mitos y ritos paganos y las creencias y cultos cristianos acrecentaba todavía más la perplejidad de muchos cristianos. El culto de los mártires y de los santos, los nuevos héroes cristianos, contribuyó a asestar un duro golpe al politeísmo. El diálogo con el politeísmo estaba radicalmente excluido, pero el encuentro con la filosofía pagana era incluso buscado y pretendido. Lactancio podía considerar que la filosofía griega no era más que una fuente incesante de herejías y de problemas para la Iglesia, y que su naturaleza contradictoria invalidaba su posible utilidad para la exposición y defensa de la fe cristiana. Sin embargo, la mayor parte de los Padres, siguiendo en ello a Justino y a Clemente, consideraban que la filosofía griega constituía el producto más brillante del espíritu humano; la razón de los filósofos permitía acceder a algunas verdades de la Revelacion y suministraba instrumentos útiles para la investigación del sentido de las Escrituras.

Justino identificaba a Cristo con el Logos eterno, que inspiró a Moisés y a los profetas y en los que, a su vez, se inspiraron los filósofos griegos. Para Justino la filosofía griega, dividida en escuelas que se contradecían entre sí, no estaba en condiciones de cumplir su función de

conducir los hombres a Dios. Justino adopta una idea de Posidonio de Apamea (*Protrepticus*), según la cual la filosofía fue concedida a los hombres en los tiempos primodiales, pero acabó corrompida más tarde en las diversas escuelas. Para Justino el cristianismo es aquella filosofía de los orígenes encontrada ahora de nuevo. El cristianismo no es, por tanto, una filosofía más ni tampoco la mejor filosofía entre las demás. Es la *única* filosofía, la filosofía primordial y original, es la restauración de la filosofía (Droge).

Hacia el año 200 se había logrado una tal simbiosis entre cristianismo y paganismo que Tertuliano podía manifestar su temor a que el cristianismo se disolviera en una mezcla de platonismo, estoicismo y aristotelismo, la *koiné* filosófica de esta época.

BIBLIOGRAFÍA

ALTANER, B., *Patrologie: Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter,* 9.ª ed., Freiburg in B. 1980.

ALLENBACH, J. et al. (eds.), *Biblia patristica: Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique,* 4 vols., Paris 1975-.

BENOIT, A.-PRIGENT, P., *La Bible et les Pères. Colloque de Strasbourg (1er-3 octobre 1969),* Paris 1971.

BERARDINO, A. di (ed.), *Patrología III: La edad de oro de la literatura patrística latina,* Madrid 1986².

BIANCHI, U., (ed.), *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina,* Leiden 1967.

BURROWS, M. S.-ROREM, P. (eds.), *Biblical Hermeneutics in Historical Perspective,* Grand Rapids MI 1992.

DANIÉLOU, J., *Origène. Le Génie du Christianisme,* Paris 1948.

DANIÉLOU, J., *Les origines du Christianisme latin,* Paris 1978.

DANIÉLOU, J., *Message évangelique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles,* Tournai 1961 ("Livre III. La démostration évangelique", pp. 185-278, exégesis desde Justino hasta Orígenes).

DANIÉLOU, J., *Les symboles chrétiens primitifs,* Paris 1961.

DIBELIUS, M., *An die Kolosser, an die Epheser, an Philemon,* Tübingen 1913.

DODDS, E. R., *Los griegos y lo irracional,* Madrid 1985.

DROGE, A. J., *Homer or Jesus? Early Christian Interpretations of the History of Culture,* Tübingen 1989.

DUPLACY, J.-SUGGS, J., «Les citations grecques et la critique du texte du Nouveau Testament: le passé, le présent et l'avenir», *La Bible et les Pères. Colloque de Strasbourg (1er-3 octobre 1969),* Paris 1971, 187-214.

EASTERLING, P. E.-KNOX, B. M. W., *Greek Literature,* The Cambridge History of Classical Literature I, Cambridge 1985.

FREDOUILLE, J.-C., «Les lettrés chrétiens face à la Bible», *Le monde latin antique et la Bible,* Bible de tous les temps 2, eds. J. Fontaine-Ch. Pietri, Paris 1985, 25-42.

FROEHLICH, K., *Biblical Interpretation in the Early Church,* Philadelphia 1984.

GRANT, R. M. with Tracy, D., *A Short History of the Interpretation of the Bible,* Second Edition Revised and Enlarged, Philadelphia 1984.

GRECH, P.-SEGALLA, G., *Metodologia per uno studio della teologia del nuovo Testamento,* Casale 1978.
GRECH, P., «El problema hermenéutico del siglo segundo», *Biblia y hermenéutica. VII Simposio internacional de Teología,* Navarra 1986, 591-600.
GREER, R. A., *The Captain of our Salvation: A Study in the Patristic Exegesis of Hebrews,* Tübingen 1973.
HAGNER, D. A., *The Use of the Old and New Testament in Clement of Rome,* Leiden 1973.
HANSON, A. T., *The Living Utterances of God. The New Testament Exegesis of the Old,* London 1983.
HANSON, R. P. C., *Allegory and Event. A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture,* London 1959.
HASLER, V. E., *Gesetz und Evangelium in der alten Kirche bis Origenes: Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung,* Zürich 1953.
HATCH, E., *The Influence of Greek Ideas on Christianity,* New York 1957.
HORSLEY, G. H. R., *New Documents Illustrating Early Christianity,* 5 vols., North Ryde, Australia, 1981-1989.
JAEGER, W., *Early Christianity and Greek Religion,* Cambridge MA 1961.
KENNEY, E. J.-CLAUSEN, W. V., *Latin Literature,* The Cambridge History of Classical Literature II, Cambridge 1982.
KNOX, J., *Marcion and the New Testament,* Chicago 1942.
LA BONNARDIÈRE, Anne-Marie, «Le canon des divines Écritures», *Saint Augustin et la Bible,* Bible de tous les temps 3, Paris 1986, 287-301.
LAMPE, G. W. (ed.), *The Cambridge History of the Bible,* vol. 2 *The West from the Fathers to the Reformation,* Cambridge 1987.
LIETZMANN, H., *An die Römer,* Tübingen 1906.
MARGERIE, B. de, *Introduction à l'histoire de l'exégèse,* I. *Les Pères grecs et orientaux,* Paris 1980; II. *Les Premiers grands exégètes latins,* Paris 1983; III. *Saint Augustin,* Paris 1983.
MOMIGLIANO, A., *The Conflict of Paganism and Christianity in the Fourth Century,* Oxford 1963.
ORBE, A., *Parábolas evangélicas en San Ireneo,* Madrid 1972.
ORTIZ DE URBINA, I., *Patrologia syriaca,* Roma 1965[2].
PELIKAN, J., *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine,* I. *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600),* Chicago-London 1971.
QUASTEN, J., *Patrology,* 3 vols., Westminter, MD 1950, 1953, 1960, versión española *Patrología,* Madrid 1985[4].
RAHNER, H., *Griechische Mythen in christlicher Deutung,* Darmstadt 1957[2].
RIEDINGER, U., *Die Heilige Schrift im Kampf der griechischen Kirche gegen die Astrologie von Origenes bis Johannes von Damaskos,* Innsbruck 1956.
SCHÄUBLIN, C., *Untersuchungen zur Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese,* Bonn 1974.
SCHELKLE, K. H., *Paulus, Lehrer der Väter: Die altchristliche Auslegung von Römer 1-11,* Düsseldorf 1959[2].
SEVRIN, J.-M. (ed.), *La réception des écrits néotestamentaires dans le christianisme primitif,* Leuven 1989.
SIEBEN, H. J., *Exegesis Patrum: Saggio bibliografico sull'esegesi biblica dei Padri della Chiesa,* Roma 1983.
SIMONETTI, M., *Profilo storico dell'esegesi patristica,* Roma 1981.

SIMONETTI, M., *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica,* Roma 1985.
SIMONETTI, M., *Cristianesimo antico e cultura greca,* Roma 1984.
SPITZ, H.-J., *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns: Ein Beitrag zur allegorischen Bibelauslegung des ersten christlichen Jahrhunderts,* Munich 1972.
TRIGG, J. W., *Origen. The Bible and Philosophy in the Third-century Church,* London 1983.
WEISS, J., *Die Aufgaben der neutestamentlichen Wissenschaft in der Gegenwart,* Göttingen 1908.
WELTIN, E. G., *Athens and Jerusalem. An Interpretative Essay on Christianity and Classical Culture,* Atlanta GA 1987.
WILES, M. F., *The Divine Apostle: The Interpretation of St Paul's Epistles in the Early Church,* Cambridge 1967.
WOLFSON, H. A., *The Philosophy of the Church Fathers,* vol. I. *Faith, Trinity, Incarnation,* Cambridge MA 1956.
WYRWA, D., «Über die Begegnung des biblischen Glaubens mit dem griechischen Geist», *ZThK* 88 (1991) 29-67.
ZAHAROPOULOS, D. Z., *Theodore of Mopsuestia on the Bible. A Study of his Old Testament Exegesis,* New York 1989.

IX. LA EXÉGESIS MEDIEVAL CRISTIANA

Se comete un grave error histórico cuando se intenta dar un salto desde la cultura de la antigüedad clásica pagana al Renacimiento del s. XVI, como si nada digno de mención hubiera ocurrido en todo ese tiempo. La «Edad Media» no fue una época transitoria y decadente, a la manera de una travesía del desierto, como da a entender el término de «Edad Media» y sobre todo la idea que de este período difundió la Ilustración del s. XVIII. Cabe decir, por el contrario, que no es posible comprender todo lo acaecido después en la llamada «Edad Moderna», tanto en el campo del pensamiento como en el de la acción política y social hasta Hegel y Marx, si no se tiene en cuenta la larga historia anterior de la tradición judeo-cristiana. La exégesis medieval ha estado muy olvidada, salvo en obras como las de H. De Lubac y de Beryl Smalley.

Al error histórico que supone ignorar la patrística cristiana y el talmudismo judío, corresponde otro error, no menos histórico, en el que incurren tanto la tradición judía como la cristiana, y también la islámica, cuando se cierran a todo influjo de la cultura profana y pretenden negar espacio y tiempo a la cultura del siglo, significada sobre todo en la cultura del Renacimiento y de la Ilustración, pero representada ya en la misma Edad Media por el pensamiento de Abelardo, Averroes o Maimónides. Esta actitud de repliegue prevaleció en el judaísmo hasta el s. XVIII, cuando Spinoza fue condenado por intentar un compromiso entre el judaísmo y el espíritu de las Luces. Sólo a partir de Moisés Mendelssohn (1729-1786) el judaísmo comenzó un proceso de aper-

tura a la modernidad. En el cristianismo la apertura a la modernidad no dejó de producir también grandes crisis desde la misma época medieval hasta años muy recientes.

La tradición exegética del Medievo desarrolló de modo muy especial la interpretación alegórica o espiritual de las Escrituras, aunque no dejó de conocer también la interpretación literal, que tuvo un verdadero renacimiento en el s. XIII (De Lubac). Los medievales tendían a olvidar el sentido filológico e histórico para entregarse con preferencia a las especulaciones alegóricas o a las construcciones sistemáticas.

La característica más sobresaliente de la hermenéutica medieval no es, sin embargo, esta preferencia por el sentido espiritual, sino más bien el gusto por la *pluralidad de sentidos*. El texto de la Escritura no es unívoco, postula un sinfín de significados. Frente a un monismo del significado, que pretende comprender el sentido único de un texto, el Medievo desarrolló una especie de polimorfismo exegético, que tiene su máxima expresión en la teoría de los cuatros sentidos de la Escritura, formulada ya por Juan Cassiano (*ca.* 400):

Littera gesta docet, quod credas Allegoria;
Moralis quida agas; quo tendas Anagogia.

Aun cuando el acento recaía sobre el sentido espiritual y místico, se mantenía el principio de que el sentido espiritual sólo es válido cuando está basado sobre el sentido literal; este principio impedía caer en una arbitrariedad sin límites y perder el verdadero sentido del mensaje bíblico.

El desarrollo de la alegoría como método exegético y del dogma como regla de fe afianzaron en la Edad Media la idea de unidad y de armonía, típica de la sistematización teológica y del orden de vida medievales, pero ello mismo entrañaba un serio riesgo de perder el verdadero sentido de la Escritura. Una vez que la interpretación bíblica quedaba regulada por el *sensus fidei* y por el dogma, dejaba por lo mismo de ser tarea primordial de la filología y de la teología. El camino de salvación pasaba más por los sacramentos y la contemplación mística o incluso por experiencias religiosas más exteriores como las peregrinaciones y el culto a las reliquias, que por la interpretación y la proclamación de la Palabra de las Escrituras. Éstas podían quedar reducidas a un mero arsenal de «pruebas de Escritura», de las que echar mano en las disputas teológicas y en las definiciones dogmáticas.

La interpretación cristiana del AT en las épocas patrística y medieval siguió las pautas que habían quedado marcadas desde un principio por los escritos neotestamentarios. Si un pasaje del NT interpretaba un acontecimiento o un personaje del AT como prefiguración de Cristo, los comentaristas medievales consideraban que éste era el verdadero sentido del texto veterotestamentario correspondiente. El texto de Os 11,1 aparece interpretado en Mt 2,15 como una profecía del retorno de José con el niño y su madre del exilio en Egipto. La interpretación

cristiana no podía menos de considerar que tal era el sentido del texto de Oseas.

La crítica moderna ha llamado la atención sobre el hecho de que este tipo de exégesis no es sino una adaptación cristiana del AT, que en modo alguno hace justicia al sentido propio y precristiano del AT. Ello no quiere decir que los autores del NT y los exegetas cristianos no fueran capaces de percibir el sentido original de los textos del AT. Los cristianos, sin embargo, nunca vieron el AT como algo aislado y autosuficiente, al igual que los judíos leían la *Tanak* en relación con la Misnah y el Talmud.

Agustín y Juan Escoto Eriúgena (*ca.* 810-877) orientaron la lectura y la interpretación cristiana de la Biblia hacia un mayor espiritualismo. La exégesis de los textos sagrados no es tanto una investigación sobre el significado de las palabras, sino una búsqueda del sentido de la vida. Reconocer al texto múltiples sentidos permite extraer siempre nuevos significados de las Escrituras. En el Medievo la lectura de la Biblia no persigue un objetivo filológico sino el propósito de meditar sobre los textos sagrados, como cauce de acceso al misterio de Dios y de la cruz de Cristo.

El lector medieval leía la Biblia en su sentido siempre actual y en el presente absoluto de la Palabra eterna. Ello distingue radicalmente la lectura medieval de la Biblia de la lectura moderna, que, incluso en el caso de la lectura teológica, se realiza siempre a través de la referencia al pasado, situando el texto en su contexto histórico. La modernidad ha terminado incluso por disociar los cuatro sentidos medievales de la Escritura, desarrollando cada uno por separado, especialmente el sentido histórico muy alejado de todo significado espiritual.

Los medievales no se contentaban con el sentido inmediato del texto, que les resultaba del todo insuficiente. Lo que pone en juego la interpretación no es algo que se encuentra en el propio texto, una dificultad de orden filológico, histórico o teológico, sino la confrontación incesante de un texto con otro a la búsqueda del mensaje revelado en la totalidad de todos ellos.

En resumen, la exégesis medieval tiende a postular la existencia de un sentido diferente del literal y a dar un mayor valor al sentido espiritual. En todo caso los textos que parecen contradecir del modo que fuere la doctrina cristiana no pueden tener otro sentido que no sea el figurado.

A través de la *Vulgata* latina de Jerónimo, la Biblia estaba presente en el Medievo en todos los órdenes de la vida, desde las vidrieras de las catedrales hasta las miniaturas de los manuscritos, pasando por la literatura impregnada de reminiscencias bíblicas y por los *scriptoria* de los monasterios. La *lectio divina* era el fundamento de la contemplación monástica y de la disputa escolástica. Agustín había hecho del cultivo de las letras el inicio de los estudios de la Biblia. Tras sus huellas, Isidoro de Sevilla (*ca.* 560-636), Juan Escoto Eriúgena (*ca.* 810-877) y

Beda el Venerable (672/3-735) fueron los grandes maestros de la *sacra pagina*. Tras la decadencia del período merovingio, el renacimiento carolingio de Alcuino (+ 804) produjo una recensión, ya muy necesaria por entonces, del texto de la Vulgata, a la que siguió otra llevada a cabo por el obispo Teodulfo de Orleans (+821) (cf. p. 376).

BIBLIOGRAFÍA

DAHAN, G., «Juifs et chrétiens en Occident médiéval. La rencontre autour de la Bible (XII[e]-XIV[e] s.)», *Revue de synthèse* IV[e] série, n. 1, 1989, 3-31 (buena síntesis sobre las relaciones entre la exégesis judía y la exégesis cristiana, con amplísima bibliografia; trata en especial sobre Étienne Harding, los «correctores», Nicolás de Lyra, el comentador del Levítico y la escuela de San Victor).
EVANS, G. R., *The Language and Logic of the Bible: The Earlier Middle Ages*, Cambridge 1984.
EVANS, G. R., *The Language and Logic of the Bible: The Road to Reformation*, Cambridge 1985.
LOHFINK, N., *Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension*, Freiburg 1987.
LOURDAUX, W.-VERHELST, D., *The Bible and Medieval Culture*, Leuven 1979.
LUBAC, H. De, *Exégèse médiévale. Les quatres sens de l'Ecriture*, 2 vols, Paris 1956-1964.
MURPHY, R. E., *Medieval Exegesis of Wisdom Literature. Essays by Beryl Smalley*, Atlanta GA 1986.
REINHARDT, K.-SANTIAGO-OTERO, H., *Biblioteca bíblica ibérica medieval*, CSIC, Madrid 1986.
SMALLEY, Beryl, *The Gospels in the Schools c. 1100-c. 1280*, London-Ronceverte 1985.
SMALLEY, B., *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford 1952.
SMALLEY, B., cf. R. E. Murphy.
SPICQ, C., *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, Paris 1944.
SCHIFFMAN, L. H., «At the Crossroads: Tannaitic Perspectives on the Jewish-Christian Schism», *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. 2, ed. E. P. Sanders-A. I. Baumgarten-A. Mendelson, London 1981, 115-156.
STEGMÜLLER, F., *Repertorium biblicum medii aevi*, 5 vols., Madrid 1940-1955.
VERNET, A.-GENEVOIS, A.-M., *La Bible au moyen âge. Bibliographie*, Paris 1989.
WALSH, Katherine-WOOD, Diana, *The Bible in the Medieval World. Essays in Memory of Beryl Smalley*, Oxford 1985.

9

HERMENÉUTICA MODERNA

La hermenéutica judía y cristiana de la época talmúdica y patrística y de la época medieval corresponde a una concepción *«premoderna»* del mundo como un «cosmos sagrado» (Mircea Eliade) o un «universo simbólico» (P. Berger, Th. Luckmann): la manifestación de lo sagrado en el espacio y tiempo de la experiencia profana crea un mundo simbólico, un sistema global de significación. El sujeto, hombre o mujer, es y se siente parte del mundo objetivo, sin percepción alguna de una oposición entre sujeto y objeto. Un sistema de mitos y de ritos, una teología metafísica y una liturgia hecha de símbolos, explican y celebran a un tiempo el origen, el ser, el destino final y el ritmo ordenado de la vida presente. Mito y realidad, palabra y cosa, coinciden plenamente y no han sido todavía disociados y enfrentados. La Biblia tiene al mismo tiempo un significado literal y otro espiritual, que juntos determinan una infinitud de sentidos, ocultos en cada expresión, cada palabra e incluso cada letra de la Escritura.

La hermenéutica *«moderna»* corresponde a una concepción del mundo en la que el «yo», el sujeto pensante (*cogito*), y el universo físico-matemático desplazan al cosmos sagrado como centro de toda referencia. La epistemología o teoría del conocimiento sustituye al mito y a la metafísica, explicando no ya la realidad objetiva, sino tan sólo cómo es posible el conocimiento del mundo objetivo. El sujeto pensante (*res cogitans*) se enfrenta al objeto y al mundo (*res extensa*). El racionalismo crítico de la Ilustración termina cuestionando al Dios de teólogos y filósofos, y la crítica histórica del Romanticismo pone en entredicho los textos en los que se expresa la revelación de la Biblia.

La hermenéutica *«postmoderna»* o *postcrítica* se caracteriza por un cierto des-encantamiento hacia la *conciencia* ilustrada y unos atisbos de re-encantamiento del *mundo*. El título de la obra de Z. Werblowsky, *Más allá de la tradición y de la modernidad. Religiones cambiantes en un mundo cambiante*, constituye toda una definición del pensamiento postmoderno en el ámbito de lo religioso. La postmodernidad no re-

nuncia a los valores de la modernidad, la crítica racional y la libertad frente a los dogmas, pero reconoce que la crítica ilustrada no está libre de prejuicios y que sus pretensiones de objetividad no pasan de ser muchas veces más que un «deseo piadoso», un *wishful thinking*. El mundo de la postmodernidad no es el del antiguo cosmos sagrado pero tampoco la simple negación del mismo o su disolución en el mundo de la conciencia subjetiva. Es un mundo creado por el lenguaje, que se manifiesta en el diálogo con el «otro». La comprensión tiene lugar a través de anticipaciones previas, mediante pre-comprensiones y pre-juicios, mediante el círculo hermenéutico hecho de preguntas y respuestas (Heidegger). La comprensión no es un monólogo con la objetividad, sino un diálogo con la subjetividad del «otro» o con lo «otro» expresado en los textos transmitidos por la tradición. Sin posibilidad de retorno al mundo precrítico de la tradición hecha dogma, la hermenéutica contemporánea quiere recuperar el sentido mediador de la tradición e incluso el sentido simbolizador e imaginativo de la alegoría. El pensamiento postmoderno muestra un respeto, que no tenía la hermenéutica ilustrada, hacia la apertura a lo divino y lo sacro y sobre todo hacia el lenguaje simbólico y religioso en general, característicos de la época premoderna.

En este proceso de revalorización de la tradición y de la interpretación de símbolos y alegorías, sin abandonar por ello la crítica ilustrada de los textos de la tradición histórica y religiosa, se sitúa la perspectiva de este libro, que no pretende un acercamiento directo, supuestamente libre de presupuestos y de prejuicios, a los textos bíblicos de hace más de dos mil años, sino que trata de poner de relieve el papel mediador que, en todo esfuerzo de comprensión integral de los textos de la Biblia, ha de jugar necesariamente la tradición judía y cristiana y la hermenéutica premoderna basada en el juego entre lo literal y lo alegórico.

Para conocer y ser conscientes de los presupuestos con los que, desde nuestra época moderna, pero ya postcrítica, nos acercamos al estudio de los textos premodernos de la tradición clásica y bíblica, es preciso conocer el desarrollo de la hermenéutica moderna, que nació a partir de la exégesis bíblica, rompió con la tradición bíblica y vuelve hoy a replantearse el valor y la significación de los mitos, símbolos y arquetipos, y, muy en particular, de los transmitidos por la tradición clásica y bíblica. Más allá del *método* y de la preocupación por la objetividad científica, la hermenéutica se pregunta por la *verdad* de los símbolos y alegorías, que desborda lo accesible por la vía del método y del estudio de la letra (Gadamer, *Verdad y método*).

I. EL RENACIMIENTO: RETORNO A LOS TEXTOS ORIGINALES DE LOS CLÁSICOS Y DE LA BIBLIA

El movimiento humanista tuvo sus inicios en Italia en los ss. XIV-XV y se extendió más tarde por los restantes países europeos. El Renacimiento,

movimiento de vuelta a los clásicos de la antigüedad greco-romana, fue también un renacer de la patrística y una vuelta a los primeros siglos del cristianismo. Erasmo se sentía un verdadero continuador de Jerónimo y de Agustín.

El Renacimiento proclamaba la vuelta a las lenguas originales y a las fuentes de la literatura antigua, clásica y bíblica. La obra de Lorenzo Valla (1407-1457), *Adnotationes ad Novum Testamentum*, no podía menos de resultar revolucionaria: pretendía tratar el NT como cualquier obra profana, sometiéndolo al mismo examen riguroso de crítica textual. En su intento por lograr una síntesis entre el clasicismo y el cristianismo, Erasmo insistía en la importancia de la filología y de la gramática para la comprensión del sentido literal de la Escritura, pero reconocía al mismo tiempo el valor que corresponde al sentido espiritual y moral, revelando en ello la preocupación que los humanistas tenían por todo lo concerniente al mundo de la ética.

Para los renacentistas, lo primero y principal era comprobar la autenticidad de los textos y, una vez editados convenientemente, traducirlos a partir de las lenguas originales. Este planteamiento no podía menos de llevar a la puesta en cuestión de la autenticidad de la Vulgata frente a los textos hebreos y griegos del AT y del NT. La versión de los LXX hubo de ceder también el puesto al texto hebreo. Ninguna otra cuestión hacía tan patente como ésta el espíritu renacentista de retorno a los orígenes. El interés por los textos griegos y hebreos y más tarde por los textos en lenguas orientales, incorporados progresivamente en las políglotas, permitió también la renovación de la exégesis bíblica.

Los humanistas, editores de textos e historiadores de la cultura antigua, encarnaban el ideal del filólogo científico heredado de los bibliotecarios de Alejandría. Lorenzo Valla como figura pionera (1407-1457) y, más tarde, en el s. XVI, los hermanos Estienne en Francia, John Colet en Inglaterra, Luis Vives en España, Johannes Reuchlin en Alemania y Erasmo en Holanda, crearon todo un entramado de relaciones culturales, que produjo el nuevo tipo de hombre renacentista y humanista. Además de editar, traducir y comentar los textos antiguos, componer diccionarios, escribir tratados de gramática y de retórica y realizar estudios sobre historia y arqueología, los humanistas proclamaban sobre todo la emancipación de la inteligencia respecto a los textos antiguos y a las tradiciones transmitidas en los mismos. Esta pretensión de autonomía de la verdad crítica no podía menos de suscitar vivas reacciones, tal como se hicieron manifiestas en el llamado «caso Galileo». Los primeros humanistas, como Valla, respetuosos con el cristianismo, estaban seguros, sin embargo, de que los textos sagrados resistirían la prueba de verdad que suponía el ejercicio de la nueva filología.

En los primeros momentos, el Renacimiento mantuvo una relación de armonía entre la cultura cristiana y la nueva cultura, que trataba de retornar a los clásicos paganos. Las primeras generaciones de renacentistas estaban pobladas de eclesiásticos, incluidos papas y cardenales,

que cultivaban a los clásicos tanto como rendían culto a las Escrituras sagradas. Un cardenal romano reconocía que había abandonado el rezo del breviario por miedo a estropear su latín ciceroniano. La Reforma constituyó un primer golpe contra este compromiso cultural entre cristianismo y renacentismo, denunciando la corrupción espiritual que tal compromiso entrañaba.

II. LA ILUSTRACIÓN Y EL PIETISMO: HERMENÉUTICA SACRA Y HERMENÉUTICA PROFANA

Hugo de Groot (1583-1645), calvinista holandés, y Thomas Hobbes (1588-1679) fueron los primeros en plantear la necesidad de subordinar lo religioso a lo político y de leer las Escrituras de la misma forma que se lee cualquier otra obra histórica de carácter profano.

En el *Tractatus theologico-politicus,* un estudio sobre las relaciones entre lo político y lo religioso, Baruc Spinoza (1632-1677) se proponía establecer las condiciones de posibilidad de una coexistencia social pacífica en el seno de un Estado justo. El *Tractatus* contiene además todo un análisis sobre las leyes que han de regir una crítica histórica, libre de los prejuicios teológicos. Spinoza propuso afirmaciones muy avanzadas para su época: Moisés no fue el autor del Pentateuco, dado que los libros bíblicos son compilaciones muy posteriores; los textos bíblicos han sufrido interpolaciones y errores de copia; es preciso hacer un estudio del estilo y la retórica de los autores bíblicos para determinar la intención de cada uno de ellos, etc. La interpretación de la Biblia desempeñó un papel importante en el pensamiento de Hobbes, Spinoza, Locke y en el de científicos como Boyle y Newton. El pensamiento político en los ss. XVI-XVIII buscó siempre su inspiración en la Biblia. Más tarde, la Biblia perdió significación en el pensamiento filosófico y la teoría política. El racionalismo ético de Kant se erigió en la principal fuerza conformadora del pensamiento moderno.

Las obras de Hobbes y de Spinoza se limitaban a hacer incursiones en el campo de la exégesis. Con Richard Simon (1638-1712) hizo por vez primera su aparición la figura del estudioso entregado de por vida al análisis filológico e histórico de la Biblia. R. Simon no era, sin embargo, la figura de un hombre «moderno». Su audacia crítica en el terreno epistemológico corría pareja con un tradicionalismo estrecho en el campo doctrinal, lo cual no le ahorró la condena de la Iglesia de su tiempo.

Una serie de grandes figuras, radicadas en Leipzig y en Gotinga de modo especial, condujo los estudios de filología a un período gran esplendor: J. M. Gesner (1691-1761), J. A. Ernesti (1707-1781), Ch. G. Heyne (1729-1812), etc. Entre todos descolló Augusto Wolf (1759-1824), quien dio el paso de una filología iluminista a la comprensión romántica de los textos. Ello significaba dejar de guiarse por presu-

puestos estéticos o morales, y enfocar directamente el estudio de los textos clásicos, situándolos en el contexto del mundo antiguo que incluía también el mundo de las bellas artes, la gimnasia, la música, la filosofía, etc. La «ciencia de la antigüedad» (*Altertumswissenschaft*) y el clasicismo alemán de Goethe, Schiller, Wilhelm von Humbold, etc., deben mucho al influjo de Wolf y también al nuevo modo de aproximarse al arte antiguo, que por entonces proponía J. J. Winckelmann (1717-1768). La Reforma y la Contrarreforma habían frenado el movimiento en esta dirección surgido del Renacimiento. Wolf demostró que la figura del Homero ciego, transmitida por la tradición, era una imagen montada sobre lo que, en realidad, había sido la obra de muchos autores. La afirmación de que Homero no era el «autor» de la *Ilíada* no podía menos que poner también en cuestión la autoría mosaica del Pentateuco.

El desarrollo de la filología clásica, realizado ahora con autonomía total respecto a las facultades de teología, supuso un abandono progresivo del estudio del NT y de la versión de los LXX, que por su lenguaje y características no podían ser considerados como textos clásicos. El estudio del AT hebreo fue también progresivamente marginado, siendo asignado al campo de la semitística. Ello condujo a una total separación de los campos de la filología y de la historia por una parte y de la teología por otra. Los estudios bíblicos dejaban de recibir el influjo de muchos de los avances filológicos de la época o los recibían con retraso. Volvía a plantearse de nuevo, como en los tiempos de Tertuliano, la cuestión de la oposición entre «Atenas y Jerusalén».

El modo de pensar del racionalismo iluminista tendía a considerar que el sentido original y verdadero del texto bíblico es el sentido histórico; la interpretación teológica no es más que una desviación o reelaboración tardía de aquel sentido primero. Este modo de pensar está muy alejado del que tenían tanto los griegos paganos como los judíos y los cristianos. Los antiguos no estaban tan preocupados por el rigor histórico y tampoco tan ocupados en las cuestiones metodológicas. Se consideraba más importante sumergirse en la corriente de tradición que unía a los clásicos con sus imitadores e intérpretes, o a los libros sagrados con la comunidad de los creyentes, judíos o cristianos; los clásicos inspiraban a los poetas, historiadores y filósofos, como los libros sagrados inspiraban la vida religiosa de las sinagogas y de las iglesias. Para los antiguos lo importante no era extraer sentidos *nuevos* de los textos profanos o sagrados, sino descubrir los *muchos* sentidos, que yacían ocultos desde un principio en lo profundo de los textos.

Las verdaderas raíces de la «crítica histórica» de la Biblia no se remontan, como se supone con frecuencia, a Lutero y a la Reforma. La filosofía de Descartes no ejerció tampoco gran influjo en el desarrollo de la crítica bíblica. A pesar de que el humanismo hasta Descartes centró su interés en la filología y, en particular, en la crítica textual, su preocupación básica seguía orientada hacia el contenido doctrinal y

moral de los textos, con una perspectiva bastante dogmática, ahistórica y atemporal.

Sólo a partir de la Ilustración la razón, convertida en razón histórica con el Romanticismo, se erigió en criterio directivo de la crítica bíblica. El Iluminismo siguió tomando del campo de la moral los criterios y parámetros con los que establecer un juicio positivo o negativo sobre el contenido de los textos bíblicos. Tampoco el pietismo llegó a superar la oposición entre una visión histórica de la Biblia y su consideración como fuente de verdades de la fe. La Ilustración no llegó a desarrollar una verdadera visión histórica de los textos bíblicos. Estaba demasiado orientada hacia dimensiones y valores atemporales, aunque no fueran ya los de la ortodoxia, sino los de la religión natural. La visión histórica no tuvo sus primeros inicios hasta finales del s. XVIII y alcanzó su desarrollo a lo largo del s. XIX especialmente en Alemania.

Junto a la lectura crítica de la Ilustración de finales del s. XVIII se desarrolló también el tipo de lectura de la Biblia característico del pietismo, que constituirá una de las fuentes de la hermenéutica romántica posterior. Inmerso en la atmósfera de la *Aufklärung,* el pietismo tendía a fundirse con el deísmo para formar una suerte de religión universal. El pietismo reaccionaba contra la exigencia impuesta por la ciencia filológica de limitarse al estudio puramente histórico de los textos bíblicos, con el propósito de lograr una aproximación lo más objetiva posible a los mismos, eliminando para ello toda referencia a la vida y al mundo del intérprete. La exégesis científica de tradición iluminista se alejaba así de la exigencia hermenéutica, que plantea la necesidad de una búsqueda de la verdad integral de los textos, involucrando para ello y en ello el mundo del intérprete y de la sociedad en la que vive.

La ciencia hermenéutica tuvo sus primeros desarrollos a partir del principio protestante de que la Biblia se basta a sí misma y ha de ser explicada por sí misma. Ello entrañaba el rechazo de cualquier autoridad externa a la Biblia, fuera la autoridad eclesiástica o la autoridad de la tradición. No suponía, sin embargo, proclamar el principio de la autonomía de la razón en la interpretación de los textos sagrados. El primero en utilizar el término «hermenéutica» parece haber sido Johann Conrad Dannhauerus (Dannhauer) en su obra *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum* (1654) y anteriormente en su *Idea boni interpretis* (1630).

Las *Institutiones hermeneuticae sacrae* de Johann Jacob Rambach (1723) reflejan todavía un cierto compromiso entre el pietismo y el Iluminismo. En los ss. XVII y XVIII, en las universidades alemanas, holandesas e inglesas los estudios de filología profana y de filología sacra tenían aún cabida dentro de la misma facultad. Más tarde Johann David Michaelis (1717-1791), Johann Salomo Semler (1725-1791) y Johann Jocob Griesbach (1745-1812), desarrollaron decididamente la vertiente histórico-filológica de la hermenéutica. Por el contrario, el tratado de Johann Ausgust Ernesti (1707-1781) *Institutio interpretis Novi Testamenti* (1761) fue un hito de referencia para la posterior hermenéutica romántica de Schleiermacher.

III. LA HERMENÉUTICA ROMÁNTICA: EXPLICACIÓN DE LA LETRA Y COMPRENSIÓN DEL ESPÍRITU

Frente a la exigencia erudita de la consideración cuantitativa y externa de los datos empíricos, y a la puesta entre paréntesis de la subjetividad individual y colectiva características de la Ilustración, el Romanticismo trató de recuperar para la ciencia la dimensión y el sentido de la interioridad, pasando del conocer cuantitativo al saber cualitativo.

Si Voltaire y Hume habían desarrollado una metodología de la sospecha o de la antipatía, Herder (1744-1803) y Schleiermacher (1768-1834) elaboraron, por el contrario, una hermenéutica de la simpatía y de la congenialidad. Herder y Schleiermacher intentaron de nuevo el esfuerzo de conciliar los dos grandes movimientos intelectuales y espirituales del XVIII, Pietismo e Iluminismo. Querían hacer justicia a la ciencia objetiva sin sacrificar por ello la conciencia subjetiva: la historicidad de la fe no podía estar desligada de su vigencia actual. Herder aplicó al estudio de lo religioso los principios del historicismo y la categoría del *Zeitgeist* («el espíritu de la época»), según la cual cada época y cada pueblo poseen y desarrollan su propia verdad. La poesía popular y legendaria de los hebreos es la manifestación espontánea de la espiritualidad y del alma de los hebreos. Herder leía la Biblia tratando de hacerse con el espíritu que latía en ella. Recuperaba para ello la categoría del mito, pues las representaciones míticas no sólo no pueden ser eliminadas de la conciencia humana, sino que desde lo más profundo del ser humano hacen posible el renacer incesante de la poesía y de la fe religiosa.

Los románticos sintieron la necesidad de desarrollar una «filología del espíritu» junto a la «filología de la letra». Si la interpretación iluminista había comenzado a descubrir los condicionamientos históricos de los textos, la hermenéutica romántica quería poner al descubierto la historicidad radical de toda interpretación, incluida también la interpretación crítica y racional de la misma Ilustración. La verdad racional, que pretende sustituir al dogma religioso, es tan histórica y tan relativa como éste. Para los románticos la comprensión hermenéutica consiste en la reconstrucción total del horizonte cultural antiguo, con el cual el intérprete trata de sintonizar. Los ejemplos emblemáticos de la historiografía romántica fueron, en este sentido, la obra de Sainte Beuve sobre Port-Royal y la de Jakob Burckhardt sobre la cultura del Renacimiento en Italia.

La época de la Razón y el Iluminismo creían «a todas luces» en el desarrollo progresivo de la humanidad en camino hacia la meta de una plenitud futura. Los románticos sustituyeron la creencia evolucionista

por el esquema del eterno retorno. La inteligibilidad no se encuentra al fin de los tiempos, sino en cada momento de la historia y sobre todo en sus orígenes. Toda época encierra en sí el secreto de su propio valor, que se encierra en estado puro en los momentos originarios. Si el Iluminismo era cosmopolita e igualitario, el Romanticismo fue particularista, exultante ante lo exótico, y en particular ante lo oriental, y exaltador de las diferencias nacionales, germánicas, judías u otras, alimentadas casi siempre por la tradición bíblica.

En la Ilustración el filósofo podía creer en la trasparencia del significado y reducir la realidad a fórmulas matemáticas. El Romanticismo descubrió zonas oscuras y misteriosas en el significado. Los indudables progresos de la razón y de la ciencia no podían hacer olvidar que el saber humano parte siempre de lo desconocido y desemboca siempre en lo desconocido. La realidad está recubierta de una capa de misterio. Positivismo y Romanticismo, coetáneos a la fuerza, no podían menos de enfrentarse abiertamente. El Romanticismo considera iluso el racionalismo cartesiano de las ideas claras y distintas. Trata de recuperar, por el contrario, el sentido de lo sagrado, de lo misterioso y secreto. El enfrentamiento entre uno y otro queda reflejado en la célebre frase de Ranke: «El historiador pretende solamente mostrar cómo ha sucedido en realidad» («er will bloss zeigen, wie es eigentlich gewesen»), por oposición a la afirmación de Herder de que «la historia del mundo es el juicio del mundo» («Weltgeschichte ist Weltgericht»), dando a entender que la interpretación de la historia prevalece sobre la pura facticidad de los hechos históricos. Nietzsche podría decir más tarde que no existen hechos, sino sólo interpretaciones.

Conforme a la hermenéutica romántica es preciso establecer una diferencia esencial entre exégesis, *explicación* de la letra del texto, y hermenéutica, disciplina de la *comprensión* global, en la que se hallan involucrados tanto el objeto de la investigación como el sujeto investigador. Interpretar un texto consiste en actualizar su significado, saber relacionarlo con su tiempo y con el tiempo actual del intérprete.

La hermenéutica romántica transfiere el problema de la interpretación del espacio externo, en el que se mueve la crítica histórica y filológica, al ámbito interno, en el que tiene lugar la comprensión, que envuelve al texto e involucra al intérprete. Trata de establecer una teoría de la comunicación en el sentido pleno del término, una teoría universal (Schleiermacher), que resuelva los problemas que afectan a toda y a cualquier comunicación, oral o escrita, de un texto bíblico, de un texto jurídico, de una pieza de teatro o de una partitura musical.

La comprensión tiene lugar a partir de la totalidad (*Verstehen aus dem Ganzen*, F. Schlegel). Al atomismo crítico que desmenuza el objeto investigado, la hermenéutica romántica contrapone el «canon de la totalidad» (*Kanon der Ganzheit*). El s. XVIII estuvo gobernado por una visión cosmopolita y sincrónica del universo humano, articulado éste conforme a un ideal de contemporaneidad. El romanticismo sustituyó

esta percepción estática por otra diacrónica y dinámica: la realidad posee formas infinitas que no pueden ser expresadas todas al mismo tiempo y sólo pueden ser abarcadas a traves de una visión histórica.

La comprensión de los textos no se limita a la aplicación de las reglas de la lingüística. Comprender es dejar hablar a la palabra escrita, devolviéndole su fuerza oral, como se devuelve la música a la partitura; consiste en una escucha más que en un examen. El significado no existe ni está en el documento escrito, sino que se hace y toma forma en el trayecto que va de la letra del texto a su recreación en la mente del lector, al que se le supone una congenialidad con el genio del autor.

IV. LA HERMENÉUTICA POSTMODERNA O POSTCRÍTICA: RETORNO DE LA TRADICIÓN, DEL SÍMBOLO Y DE LA ALEGORÍA

La hermenéutica postmoderna o postcrítica arranca de la obra de M. Heidegger y, en concreto, de su análisis de la precomprensión o anticipación de sentido. La hermenéutica estudia las condiciones de posibilidad de la comprensión, entre las que figura la «aplicación». Comprender algo significa explicarlo y además aplicarlo. La comprensión de un texto jurídico no concluye hasta que no se hace una buena aplicación de la ley a los casos particulares, a los que la misma se aplica. La comprensión de un texto religioso no es plena hasta tanto el intérprete no lo actualiza y le da vida, aplicándolo a nuevos tiempos y circunstancias. La Ilustración, que suponía la existencia de una comprensión objetiva, libre de todo prejuicio y aislada de toda referencia al presente, podía concebir una comprensión pura y objetiva, disociada de toda aplicación.

Gadamer no procede sólo a la recuperación del principio de validez de la aplicación (*subtilitas applicandi*), sino que intenta rehabilitar también los conceptos de «prejuicio» y de «tradición», desacreditados por la Ilustración. Una interpretación absolutamente libre de prejuicios no es posible y la pretendida superación de todo prejuicio es en sí misma un prejuicio. El pre-juicio es un presupuesto necesario que hace posible el juicio. Existen presupuestos de comprensión legítimos y necesarios. La tradición suministra estos presupuestos de comprensión. La tradición, sobre todo la tradición proveniente de los clásicos y de la Biblia, cumple una función de mediación entre el pasado y el presente. La comprensión histórica consiste precisamente en mediar entre uno y otro. No existe, en consecuencia, una comprensión libre de prejuicios y de referencias a la tradición histórica, ni despreocupada de una aplicación al presente. Comprender no es eliminar prejuicios, particularmente los del pasado, sino discernir entre prejuicios verdaderos y prejuicios falsos. Ello se logra a través de un proceso circular de preguntas y de respuestas, hasta alcanzar la pregunta adecuada que permita desvelar la respuesta verdadera.

En un acercamiento crítico a los planteamientos hermenéuticos de Gadamer cabe decir que éste plantea una hermenéutica universal, que se sitúa muy por encima del control del método científico. Gadamer no ha desarrollado una verdadera reflexión metodológica, por lo que se ha podido acusar a la teoría hermenéutica de Gadamer de propiciar un nihilismo metodológico y, en consecuencia, un relativismo o un anarquismo de la interpretación (Betti). Es posible objetar también a Gadamer el que da un valor excesivo a la tradición, considerada nada menos que como instancia crítica que permite seleccionar los prejuicios válidos y desechar los falsos, cuando la Ilustración acusaba a la tradición de no ser más que una fuente de prejuicios, que impiden un juicio racional y libre. Gadamer critica a la hermenéutica de la Ilustración el haber opuesto tradición y razón, e insiste en que la transmisión de la tradición exige un ejercicio de la razón y de la libertad no menos valioso que el que supone la actividad creadora e innovadora.

Gadamer ofrece dos imágenes de sí mismo: por una parte, la del crítico radical, que, como teórico de la ciencia, pone de relieve la quiebra del metodologicismo del pensamiento ilustrado, propiciando un movimiento de vuelta a lo realmente importante, a la *verdad* («a la cosa», *die Sache*) más allá del *método*; ofrece, por otra parte, la imagen del romántico poco crítico, vuelto al pasado, al mundo precientífico, a los buenos tiempos pasados y a las tradiciones de antaño, que es preciso salvar contra los ataques de la racionalidad ilustrada. Gadamer aparece así como el hegeliano que trata de armonizarlo todo.

Ricoeur ensaya un mayor acercamiento entre la teoría hermenéutica y el desarrollo metodológico, entre la comprensión del significado y la explicación de la estructura lingüística, por la que toda comprensión pasa necesariamente (Maceiras-Trebolle).

V. LA CRÍTICA BÍBLICA MODERNA: LOS MÉTODOS HISTÓRICO-CRÍTICOS

El desarrollo de la conciencia metódica con la Ilustración del s. XVIII y el surgir de la conciencia histórica en el Romanticismo del s. XIX trajeron consigo el florecimiento de los estudios filológicos, históricos y literarios, dirigidos sobre todo a la determinación de la autoría, lugar y fecha, fuentes y sentido original de los escritos clásicos y bíblicos, al tiempo que llegaban a su madurez los estudios de crítica textual inicados en el Renacimiento. La crítica ilustrada y romántica desarrolló los llamados métodos «histórico-críticos», que tuvieron inmediata aplicación en el campo de los estudios bíblicos. Tras la crítica textual y literaria hicieron su aparición sucesivamente los métodos de historia de las formas o de los géneros, de historia de la tradición y de historia de la redacción.

1. En la segunda mitad del s. XIX la *crítica de las fuentes,* aplicada

primeramente a la épica homérica, desarrolló la teoría de las cuatro fuentes o documentos a partir de las cuales se habría formado el Pentateuco (yahvista, elohista, deuteronómica y sacerdotal), y la teoría de las dos fuentes de los evangelios sinópticos. El conocimiento de las bibliotecas del antiguo Oriente y de incontables materiales epigráficos y manuscritos impulsó el trabajo crítico sobre los textos del AT y del NT, los estudios de literatura e historia bíblica y el estudio de religiones comparadas («Escuela de la historia de la religión»).

2. A comienzos del s. XX tuvo desarrollo la llamada crítica o *historia de las formas,* cuyo propósito era analizar las formas típicas de la expresión literaria especialmente en la fase oral o pre-literaria (leyendas, himnos, lamentaciones, maldiciones, etc.). La crítica de las formas se presentaba como una superación de la crítica de las fuentes: el Pentateuco y los evangelios sinópticos no son tanto compilaciones de fuentes escritas cuanto precipitados de tradiciones populares de origen oral, tan vivas y variadas como la vida misma. El análisis de las formas literarias perseguía además el propósito de descubrir el ambiente de origen y de transmisión de las formas literarias.

La expresión «historia de las formas» (*Formgeschichte*) fue utilizada por vez primera en la obra de M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (1919). La crítica de las formas del NT alcanzó su máximo desarrollo en las obras de K. L. Schmidt, M. Dibelius y R. Bultmann (*Historia de la tradición sinóptica*). Esta corriente de estudio se remonta en realidad a los trabajos de Hermann Gunkel (1862-1932) sobre historia de los géneros literarios del AT (*Gattungsgeschichte*). Gunkel desarrolló este método en el estudio de los libros del Génesis y de los Salmos, llevando a cabo toda una clasificación de géneros de la prosa (mitos, leyendas, sagas, narraciones históricas, etc.) y de la poesía bíblica (oráculos, himnos, proverbios, etc.). Gunkel se proponía indagar también el ambiente de los géneros del AT en la vida social y colectiva del antiguo Israel (*Sitz-im-Volksleben Israels*). En el campo del NT Dibelius trataba de identificar el ambiente eclesial en el que nacieron y crecieron las formas y tradiciones evangélicas (*Sitz-im-Leben der Kirche*). Este ambiente no era otro que el determinado por la necesidad de la iglesia primitiva de disponer de material didáctico y homilético. C. H. Dodd y J. Jeremias trataron de remontar el estudio al ambiente de la época anterior en vida de Jesús de Nazaret (*Sitz-im-Leben Jesu*), al que se remontan las tradiciones más antiguas de los evangelios; este ambiente era el de la espera escatológica de un juicio divino inminente y el de las controversias de Jesús con los fariseos.

Los géneros literarios, al igual que las especies vivientes, nacen, se desarrollan y mueren. Por ello la crítica de las formas se proponía escribir una verdadera historia de la literatura de Israel y del cristianismo primitivo. Sin embargo, la historia literaria intentada por la historia de los géneros y de las formas derivó hacia un formalismo puro y perdió pie en la historia.

3. Tras la crítica de los géneros o de las formas, surgió la crítica de la *historia de la redacción* (*Redaktionsgeschichte*), que se presentaba también como un correctivo y un complemento a la vez de la crítica de las formas. Esta última corriente de estudio fragmentaba los evangelios sinópticos en multitud de formas literarias sueltas (parábolas, relatos de milagros, *logia*, etc.), haciendo de los evangelistas meros editores de colecciones ya existentes. La crítica de la redacción se proponía estudiar, por el contrario, el marco redaccional en el que las tradiciones antiguas aparecen insertas. Su interés no se centra ya tanto en las tradiciones antiguas, sino en la utilización que de las mismas hizo el último redactor, al que se puede dar con todo derecho el título de «autor». La crítica de la redacción trataba de restablecer la figura de los evangelistas sinópticos, que se presentan como los primeros teólogos del cristianismo y los primeros exegetas de la tradición cristiana.

En esta misma línea de valoración de la obra completa, del «libro» bíblico, y no tanto de sus fuentes o tradiciones previas, se mueven también otras corrientes de la exégesis actual, como la «crítica retórica» (*Rethorical Criticism*) o, desde una perspectiva teológica, la «crítica canónica». La primera trata de descubrir los modelos estructurales que conforman una obra literaria, así como las figuras retóricas que dan unidad al conjunto (paralelismo, anáfora, inclusión, quiasmo, etc.) (Muilenburg, Jackson-Kessler). La segunda estudia los textos bíblicos desde la perspectiva de la globalidad del canon (cf. p. 443). Otras corrientes actuales de estudio de la Biblia se centran en el estudio semiológico y sociológico (Gottwald, Meeks, Holmberg) de los textos bíblicos.

VI. EXÉGESIS CRÍTICA Y TEOLOGÍA BÍBLICA

En muchos ambientes de la actual exégesis bíblica reina un cierto escepticismo hacia la crítica histórica y hacia los métodos histórico-críticos, cuyos resultados no parecen ser nunca definitivos ni tan objetivos como pretenden, y cuyo campo de visión, volcado hacia lo que fueron los textos bíblicos cuando aún no existía la Biblia, resulta ser muy reduccionista respecto a lo que realmente es y ha sido la Biblia a lo largo de los tiempos. La crítica histórica puede no gozar efectivamente de la objetividad, que se le suponía en el siglo pasado, pero es preciso afirmar con rotundidad que sigue siendo válida y es de todo punto irrenunciable. El pensamiento crítico y metódico abre un espacio de racionalidad lógica, permite un control de los análisis y asegura la validez de los resultados (Oeming). Los ataques contra la utilización de los métodos histórico-críticos provienen a menudo de actitudes reacias a reconocer los logros de la crítica moderna, cuando no de posiciones decididamente conservadoras o «fundamentalistas». Éstas aceptan de mejor grado los métodos y resultados de la crítica textual que los de la crítica

literaria. Consideran que la crítica textual contribuye a recuperar el texto original de los libros bíblicos, suponiendo que las variantes textuales no afectan nunca a cuestiones esenciales de la doctrina cristiana. Los originales bíblicos estaban libres de errores, que sólo se produjeron en la copia de los manuscritos. Tratan de ignorar la existencia de un pluralismo textual anterior o contemporáneo al período de formación del texto masorético.

En el mundo judío las corrientes conservadoras tienden a considerar que el texto masorético está libre de errores y corrupciones. La utilización continuada del texto masorético en la liturgia y en la práctica jurídica garantizan la fidelidad de su transmisión. Las variantes textuales conocidas son muy escasas y las existentes en los manuscritos medievales carecen de valor. Los manuscritos bíblicos descubiertos en las cuevas del Mar Muerto son textos mixtos y «vulgares», producto de una transmisión textual muy descuidada. El Pentateuco Samaritano ofrece también un texto de calidad inferior al masorético. El texto de la versión de los LXX es una traducción, que nunca puede sustituir al texto en la lengua original hebrea, fue transmitido sin excesivo cuidado por copistas cristianos y sus variantes reflejan en todo caso desviaciones exegéticas de los traductores helenistas.

Por lo que respecta a la crítica literaria, el conservadurismo judío y el conservadurismo cristiano muestran preocupaciones muy diferentes. La necesidad que tiene el cristianismo de establecer una conexión histórica con las figuras de Jesús de Nazaret y de los primeros apóstoles no tiene parangón en el judaísmo. En éste la Biblia es básicamente Torah o Ley, y no se ve por ello tan afectada por las consecuencias de la crítica histórica. Las discrepancias existentes entre el libro de los Reyes y el de las Crónicas preocupan mucho más a los fundamentalistas protestantes que a cualquier judío. Éste puede siempre contentarse con la explicación de que el libro de las Crónicas es un midrás del de Reyes.

Entre autores católicos y menos entre los protestantes es frecuente establecer una distinción entre «exégesis» e «interpretación», que no hace más que poner en evidencia la tensión, nunca resuelta, entre la exigencia de una crítica racional y el valor de la interpretación teológica. La exégesis sería el campo del biblista, que explica los textos de la Biblia haciendo uso de los métodos histórico-críticos. La interpretación sería el terreno propio del teólogo, que desarrolla y actualiza el mensaje bíblico o justifica los desarrollos de la Tradición dogmática con argumentos tomados de la Escritura. En la época patrística y medieval la interpretación era un don más que una ciencia. Este don carismático era una garantía de que la interpretación del exegeta cristiano estaba hecha en conformidad con el Espíritu y se ajustaba a la Verdad. El cristiano interpretaba la Biblia sintiéndose un eslabón en la larga cadena de tradición de la Iglesia. El intérprete cristiano se debía a la verdad racional, pero más todavía a la Iglesia de la que formaba parte. Verdad y Misterio eran una misma cosa y no dos dimensiones en permanente tensión,

tal como se presenta al intérprete moderno tras la crítica de la Ilustración.

El conflicto de la conciencia ilustrada entre el misterio religioso, reducido a dogma, y la verdad racional, entre la consideración de la Biblia como Palabra de Dios o la reducción de la misma a un mero documento histórico, no ha encontrado todavía un verdadero camino de solución. Llamadas recientes a una «interpretación postcrítica», al paso de una interpretación histórica a una interpretación «espiritual» (cf. Dierlinger, Smend, Reventlow), o a la sustitución de una hermenéutica de la sospecha por una hermenéutica del consenso abierta a la trascendencia (Stuhlmacher 1977), no hacen sino poner más de relieve la profunda desazón en la que se hallan los estudios bíblicos, divididos entre la exigencia crítica y la búsqueda del sentido teológico.

La «teología bíblica», que gozó de un período de esplendor a mediados del s. XX, se encuentra a finales del siglo en una situación de crisis. La Ilustración había concebido la teología bíblica como una disciplina histórica y descriptiva (J. Ph. Gabler en el XVIII). En esta misma línea y siguiendo a *W. Wrede*, la crítica del s. XIX había tendido a identificar la teología bíblica con la historia de la religión del antiguo Israel.

Ya en el s. XX, *W. Eichrodt* reconocía que la teología del AT presupone la historia de Israel y de su religión, pero afirmaba que lo específico de la teología bíblica es la comprensión de la estructura unitaria que forman las creencias del AT, sin olvidar, por otra parte, su relación íntima con el NT.

G. von Rad seguía los planteamientos metodológicos de la corriente crítica, pero, como teólogo, trataba de interpretar el AT como libro de la Iglesia, introduciendo en el AT la figura de Cristo y defendiendo, a través de la interpretación tipológica, el carácter cristiano y eclesiológico del AT.

Childs pone de relieve la contradicción del llamado *Biblical Theology Movement,* que se mueve entre la crítica histórica y la teología concebida como una fe confesional a la manera neo-ortodoxa. Childs no rechaza la crítica histórica, pero tampoco le reconoce relevancia teológica alguna. El teólogo no precisa leer el texto en su contexto histórico; el texto, en la globalidad del canon, puede ser afrontado directamente como palabra de Dios. No todos los críticos aceptarán la imposición del canon como perspectiva de acercamiento a los textos bíblicos ni todos los teólogos aceptarán una tal deshistorización del mensaje bíblico y cristiano.

El verdadero reto de la teología bíblica no consiste tanto en construir *una* teología bíblica, desde la perspectiva que fuere (Zimmerli), cuanto en aceptar las implicaciones de la crítica histórica como supuesto o base de *la* teología bíblica. Es plenamente legítimo tratar de ir más allá de una simple descripción histórica y fenomenológica del pensamiento y de la religión de Israel, superando los límites impuestos a la crítica por Wrede, pero no es legítimo proyectar una determinada confesión de fe y la fe misma en los hechos históricos, tal como tiende a hacer la neo-ortodoxia. El *lenguaje* teológico es parte integral del material bíblico y no debe ser marginado en aras de una interpretación secularizada, pero, al igual que la física tiene sus leyes, la historia y el tiempo imponen a los textos unos marcos limitados de referencias, dentro de los cuales han de ser interpretados. Los talmudistas y los Padres de la Iglesia podían considerar la Biblia como un todo y pasar de un texto a otro sin fronteras de tiempo, de género, de contenido, etc. El historiador no se puede permitir tales saltos mortales y se ve constreñido a respetar las limitaciones del tiempo. El hermeneuta, a medio camino entre el historiador y el teólogo, trata de salvar la «distancia temporal» (Gadamer) y de salvar la distancia entre el hecho y su significación, la figura y lo figurado, el símbolo y lo simbolizado, la letra del texto y el espíritu que lo desborda. La salida de Egipto de algunos clanes de israelitas fue un hecho borroso y perdido en la historia; el «Éxodo de Egipto» no es un hecho más de la historia sino el punto de partida del credo yahvista y de la fe e historia del pueblo de Israel.

La *superación del dualismo entre la visión crítica y la visión creyente* de la Biblia sólo podrá ser alcanzada por una hermenéutica que tome en serio el que la *Palabra* contenida en la Biblia fue y es una *palabra* histórica, enraizada en una historia ya pasada, muy alejada del tiempo y del espíritu actuales. El bagaje crítico acumulado por la ciencia moderna desde el Renacimiento hasta hoy supone toda una serie de conquistas a las que la conciencia moderna no puede ya renunciar. Constituye incluso la única vía de acceso al testimonio histórico de los profetas y de los evangelistas; en este sentido la preocupación por los orígenes, que caracteriza la ciencia histórica, apunta en la misma dirección que la teología, que se apoya en los testimonios relativos a los primeros fundadores, a Moisés y a Jesús de Nazaret. Los métodos e instrumentos de la crítica podrán ser mal utilizados e inducir a error. Su carácter neutro y científico podrá ser tergiversado si con ellos se pretende reducir la fuerza generadora de sentido que posee la Biblia, imponiendo a ésta unos límites fijados de antemano en función de presupuestos ideológicos o en virtud de reduccionismos de cualquier género. Pero la racionalidad crítica es irrenunciable, incluso para construir una teología bíblica, del tipo que fuere.

VII. BIBLIA JUDÍA Y BIBLIA CRISTIANA

La piedra de toque de la hermenéutica cristiana es la relación entre «Antiguo» y «Nuevo Testamento», como lo es en el judaísmo la relación entre Torah escrita y Torah oral (cf. p. 230). Schleiermacher explicaba la relación entre AT y NT en términos de promesa-cumplimiento, separando más que uniendo los dos Testamentos. Para Schleiermacher, el judaísmo está más alejado del cristianismo que las otras religiones.

El cristianismo no se basa en realidad en el AT. Schleiermacher no llega a decir que sea preciso abandonarlo, pero supone que la doctrina cristiana no ha de tenerlo en cuenta. A. von Harnack, que escribió una obra fundamental sobre Marción, no estaba muy lejos del marcionismo al considerar que el AT constituye el testimonio de una «religión extraña» al cristianismo. Harnack señalaba que muchas de las críticas que se dirigen contra el cristianismo se refieren en realidad al AT, por lo que habría que relegar el AT al terreno de la literatura apócrifa. Rechazar el AT en el s. II era un error, al que la Iglesia se opuso con razón; mantenerlo en el s. XVI fue algo que la Reforma no pudo evitar, pero seguir manteniéndolo como documento canónico del protestantismo del s. XIX no es más que la consecuencia, decía Harnack, del anquilosamiento religioso y eclesiástico. Friedrich Delitzsch fue todavía más allá en su rechazo del AT; sus ideas no dejaron de ejercer gran influjo en la época. Según Bultmann, para los cristianos el AT no es revelación ni Palabra de Dios. Sirve simplemente como cauce de «precomprensión» (*Vorverständnis*) del NT. En este sentido resulta útil, pero no necesario. La historia de Israel no es historia de los cristianos. Dios ha podido mostrar su gracia en aquella historia, pero tal gracia no está orientada hacia los cristianos ni les concierne. Para Jepsen el AT no existe si no es como parte del canon cristiano ni tiene, por consiguiente, valor alguno por sí mismo.

La rehabilitación de la teología bíblica tiene aquí un nuevo reto. Tanto desde una perspectiva histórica como desde la misma perspectiva teológica, la piedra de toque de la construcción de cualquier teología bíblica radica en *aceptar y comprender el hecho de que la Biblia ha tenido una doble vigencia histórica* (*Wirkungsgeschichte*), una judía y otra cristiana. Seguramente la teología cristiana no puede dejar de pensar que, desde la perspectiva generada por la aparición histórica de Cristo el Mesías, la interpretación cristiana del AT es la única válida y verdadera. No puede dejar de reconocer, sin embargo, que, desde la perspectiva propia del AT, anterior a la aparición del cristianismo, la interpretación del AT desarrollada por éste no es la única posible y válida de la *Tanak* (Rendtorff). Este reconocimiento puede abrir la posibilidad de un diálogo entre judíos y cristianos sobre una base común, el AT y la religión bíblica.

El estudio de la literatura bíblica en ámbito universitario ha de tener por objeto la comprensión del AT en sí mismo y la historia de su desarrollo e interpretación, literal y alegórica, en el judaísmo por una parte y en el cristianismo por otra. Los estudios bíblicos tienen por objeto la Biblia hebrea y griega y la historia de su relevancia histórica (*Wirkungsgeschichte*) en el judaísmo y en el cristianismo. El filólogo, el historiador y el teólogo desarrollarán con preferencia unos aspectos u otros de esta definición, pero conviene no olvidar la conexión existente entre todos ellos.

Si la racionalidad crítica de la Ilustración desarrolló y perfeccionó

los *métodos* de la interpretación *literal, filológica e histórica,* en la pretensión de alcanzar una exégesis objetiva y libre de prejuicios, es preciso que la hermenéutica postcrítica y postmoderna recupere la sensibilidad hacia *el símbolo y la alegoría* (Gadamer, «Rehabilitación de la alegoría») como cauce de aproximación a la *verdad* de los textos, de los textos bíblicos en particular.

Se ha podido afirmar que el cuerpo del leyes judías compilado en la Misnah no corresponde a la legislación o *hălākâ* vigente hasta entonces, en la época anterior del segundo Templo, sino que representa la legislación que habría de entrar en vigor en el momento de la llegada del Mesías, cuando éste viniera a reconstruir el Templo de Jerusalén (Wacholder). El NT pretende haber instaurado ya ese reino mesiánico y bienaventurado, regido por el espíritu de las Bienaventuranzas. Los textos sagrados de las utopías judía y cristiana luchan todavía por conformar el mundo de la realidad al espíritu y a la letra de la Torah de Moisés y del Testamento nuevo de Jesús de Nazaret.

BIBLIOGRAFÍA

BELAVAL, Y.-BOUREL, D. (eds.), *Le siècle des Lumières et la Bible,* Paris 1986.

BERGER, P.-LUCKMANN, Th., *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge,* New York 1966.

BETTI, E., *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik des Geisteswissenschaften,* Milano 1955.

CAZELLES, H., «L'exégèse scientifique au XX[e] siècle: l'Ancien Testament», *Le monde contemporain et la Bible,* eds. C. Savart-J.-N. Aletti, Paris 1985, 441-471.

COLLINS, J. J., «Is a Critical Biblical Theology Possible?», *The Hebrew Bible and Its Interpreters,* eds. H. Propp-B. Halpern-D. N. Freedman, Winona Lake, Indiana 1990, 1-17.

CONZELMAN, H., *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas,* Tübingen 1964-65.

DIBELIUS, M., *Die Formgeschichte des Evangeliums,* Tübingen 1919.

DIERLINGER, H., «Der Übergang von der geschichtlichen zur geistlichen Bibelauslegung in der christlichen Theologie», *Die historische-kritische Methode und die heutige Suche nach einem lebendigen Verständnis der Bibel,* München-Zurich 1985, 89-11.

DODD, C. H., *The Parables of the Kingdom,* London 1935.

EICHRODT, W., *Theologie des Alten Testaments,* 3 vols., Stuttgart-Göttingen 1959-1961.

GADAMER, H.-G., *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica,* Salamanca 1977.

GOTTWALD, N. K., *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E.,* Maryknoll NY 1979.

GREENSLADE, S. L., *The Cambridge History of the Bible,* vol. 3 *The West from rhe Reformation to the Present Day,* Cambridge 1987.

HOLMBERG, B., *Sociology and the New Testament. An Appraisal,* Minneapolis MN 1990.

HÜBNER, H., *Biblische Theologie des Neuen Testaments,* vol. 1 Prolegomena, Göttingen 1990.
HÜBNER, H., «Rudolph Bultmann und das Alte Testament», *Kerigma und Dogma* 30 (1984) 250-272.
HÜBNER, H., «Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum. Die Frage nach dem Kanon des Alten Testaments aus neutestamentlicher Sicht», *Zum Problem des biblischen Kanons,* Jahrbuch für biblische Theologie 3, Neukirchen-Vluyn 1988, 147-162.
JACKSON, J. J.-KESSLER, M. (eds.), *Rethorical Criticism. Essays in Honor of M. Muilenburg,* Pittsburgh PA 1974.
JEANROND, W. G., *Text und Interpretation als Kategorien theologischen Denkens,* Tübingen 1986.
JEREMIAS, J., *Les paraboles de Jésus,* Lyon 1962.
KAISER, O., «Die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben», *ZThK* 86 (1989) 1-17.
KRÜGER, F., *Humanistische Evangelienauslegung. Desiderius Erasmus von Rotterdam als Ausleger der Evangelien in seinen Paraphrasen,* Tübingen 1986.
KÜMMEL, W. G., *Das Neue Testament: Geschichte der Erforschung seiner Probleme,* Freiburg 1970².
KÜMMEL, W. G., «L'exégèse scientifique au XXe siècle: le Nouveau Testament», *Le monde contemporain et la Bible,* eds. C. Savart-J.-N. Aletti, Paris 1985, 473-515.
MACEIRAS FAFIAN, M.-TREBOLLE BARRERA, J., *La hermenéutica contemporánea,* Madrid 1990.
MUILENBURG, J., «Form Criticism and Beyond», *JBL* 88 (1969) 1-18.
MUSSNER, F., *Geschichte der Hermeneutik von Schleiermacher bis zur Gegenwart,* Frieburg 1970.
OEMING, M., *Gesamtbiblische Theologie der Gegenwart. Das Verhältnis vom Alten Testament und Neuen Testament in der hermeneutischen Diskussion seit Gerhard von Rad,* Stuttgart 1987.
PARRET, H.-RUPRECHT, H.-G., *Exigences et perspectives de la sémiotique. Recueil d'hommages pour A. J. Greimas,* 2 vols., John Benjamins Publishing Company 1985.
RÄISÄNEN, Heikki, *Beyond New Testament Theology. A Story and a Programme,* Philadelphia 1990.
RENDTORFF, R., «Zur Bedeutung des Kanons für eine Theologie des Alten Testaments», *Wenn nicht jetzt, wann dann?,* Fest. H.-J. Kraus, eds. H. G. Geger *et al.,* Neukirchen-Vluyn 1983, 3-11.
REVENTLOW, H. Graf, *Haupprobleme der alttestamentlichen Theologie im 20. Jahrhundert,* Darmstadt 1982.
REVENTLOW, H. Graf, *Bibelautorität und Geist der Moderne. Die Bedeutung des Bibelverständnisses für die geistesgeschichtliche und politische Entwicklung in England von der Reformation bis zur Aufklärung,* Göttingen 1980; edición en inglés *The Authority of the Bible and the Rise of the Modern World,* Philadelphia 1985.
REVENTLOW, H. Graf, «Wurzlen der modernen Bibelkritik», *Historische Kritik und biblischer Kanon in der deutschen Aufklarung,* eds. H. G. Reventlow-W. Sparn-J. Woodbridge, Wiesbaden 1988, 47-63.
RICOEUR, P., *Soie-même comme un autre,* Paris 1990.
RICOEUR, P., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II,* Paris 1986.

ROBINSON, J. M., *A New Quest of the Historical Jesus **and Other Essays,*** **Philadelphia 1983.**
ROWLEY, H. H., *The Unity of the Bible,* London 1958.
SABOURIN, L., *The Bible and Christ. The Unity of the two Testaments,* New York 1980.
SMEND, R., «Nachkritische Schriftauslegung», *Die Mitte des Alten Testaments,* ed. R. Smend, München 1986, 212-232.
STEINMETZ, D. C. (ed.), *The Bible in the Sixteenth Century,* Durham and London 1990.
THEOBALD, Ch., «L'exégèse catholique au moment de la crise moderniste», *Le monde contemporain et la Bible,* eds. C. Savart-J.-N. Aletti, Paris 1985, 387-439.
THISELTON, A. C., *The Two Horizons. New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with Special Reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer, and Wittgenstein,* Exeter 1980.
TUCKER, G. M., *Form Criticism of the Old Testament,* Philadelphia 1971.
VON RAD, G., *Teología del Antiguo Testamento,* 2 vols., Salamanca 1972².
WACHOLDER, B. Z., *Messianism and Mishnah. Time and Place in Early Halakhah,* Cincinnati 1979.
WERBLOWSKY, R. J. Zwi, *Más allá de la tradición y la modernidad. Religiones cambiantes en un mundo cambiante,* México 1981.
WREDE, W., «Über die Aufgabe und Methode der sogenannte neutestamentlichen Theologie, Das Problem des Neuen Testaments», *Wege der Forschung* 367 (1975) 81-154.

GLOSARIO Y SIGLAS

GLOSARIO

Antropomorfismo: Representación de la divinidad a través de caracteres y de rasgos humanos.
Aparato crítico: Conjunto de notas incorporadas en la edición científica de un texto. Constituyen una selección de las variantes textuales transmitidas en los manuscritos o atestiguadas por las versiones antiguas, así como de las conjeturas propuestas por los críticos modernos.
Apócrifo («Oculto»): Se dice de los libros no admitidos en el canon. En la tradicion judía son aquellos que no forman parte de la *Tanak* o Biblia hebrea. La tradición cristiana católica considera apócrifos del AT los libros que no forman parte de la Biblia griega. La tradición cristiana protestante designa estos libros como pseudoepígrafos, dando el nombre de apócrifos a los que la tradición católica llama deuterocanónicos, recogidos éstos en la Biblia griega.
Aquila (versión de): Traducción griega del AT llevada a cabo por Aquila hacia el año 135. Se caracteriza por un extremo literalismo.
Armonización: Adaptación de un texto a otro del mismo o de diferente autor.
Arquetipo: En la acepción de los humanistas, arquetipo es el primer ejemplar oficial de una obra clásica, cuyas copias posteriores han sufrido corrupción. Códice arquetípico es aquel manuscrito del que deriva toda la tradición textual de una obra clásica o bíblica.
Catenae (lat.): Compilaciones de pasajes exegéticos selectos, tomados de comentarios de los Padres de la Iglesia o de escritores eclesiásticos.
Canon: Colección de libros sagrados o autorizados de una determinada comunidad religiosa. Canon del AT es la lista de libros que componen la Biblia hebrea según la tradición judía, asumida también por Lutero, o que integran la Biblia griega transmitida en la tradición católica.
Collatio codicum: colación o cotejo de todos los testimonios entre sí para determinar las variantes del texto.
Crítica literaria: Análisis de los valores literarios formales e individuales de un texto. En la crítica bíblica, se utiliza este mismo término para designar el análisis de las fuentes, tradiciones y redacciones, que intervienen en la formación literaria de un texto.
Crítica textual: Análisis valorativo del grado de fidelidad con el que ha sido transmitido un texto. La valoración se hace por comparación entre copias

diversas del texto o con traducciones del mismo a otras lenguas. La crítica textual se propone restaurar el supuesto manuscrito original del que aquellas copias derivan.

Cuadrada (Escritura): Tipo de escritura hebrea, conocida también como «aramea» o «asiria», que a partir del s. V a.C. sustituyó progresivamente a la escritura paleo-hebrea.

Deuterocanónico: Término con el que la tradición católica designa aquellos libros que no forman parte de la *Tanak* o Biblia hebrea, pero aparecen incluidos en la Biblia griega. Véase *apócrifo*.

Deuteronomista: Designa al redactor o redactores de la historiografía «deuteronomista», que reelaboró los libros de Jos, Jue, Sm y Re, e intervino también en la edición de otros libros como Dt y Jr. Se conoce por la sigla «Dtr».

Diptografía: Error involuntario, producido en la copia de un manuscrito, consistente en la repetición de una letra, palabra o conjunto de palabras.

Geniza: Cámara retirada de una sinagoga, en la que se depositan los ejemplares de la Biblia y de otros escritos para su destrucción por medios naturales. En la geniza de la Sinagoga de El Cairo fue encontrada una importante colección de manuscritos bíblicos y de otros escritos.

Haggādâ (hebr.): Género de la interpretación midrásica realizada sobre narraciones bíblicas. Aparece desarrollado en obras como *Génesis Rabbah* y *Levítico Rabbah*.

Hălāḵâ (hebr.): Género de la interpretación midrásica consistente en extraer una norma legal a partir de una cita de la Escritura. Se encuentra desarrollado en obras como Sifrá de Lev, Sifré de Nm y Sifré de Dt.

Hapax legomenon (gr.): Se dice de una palabra que se encuentra una sola vez en el texto de la Biblia.

Haplografía: Error involuntario, que se produce en la copia de un manuscrito y consiste en omitir un elemento del texto, igual o parecido a otro contiguo.

Hemistiquio: Mitad o parte de un verso o estico.

Hexaplas: Edición del texto bíblico del AT llevada a cabo por Orígenes y dispuesta en seis columnas paralelas: col. I, texto hebreo; II, texto hebreo en caracteres griegos; III, versión griega de Aquila; IV, versión griega de Símmaco; V, versión de los LXX; VI, versión griega de Teodoción.

Intertestamentario: Designación, no muy afortunada, para referirse al período histórico que media entre los dos Testamentos y a la literatura judía (con posteriores interpolaciones cristianas), producida en este período (ss. II a.C.-II d.C.).

Kerygma (gr. «proclamación»): Predicación del mensaje central del cristianismo: la muerte y resurrección de Cristo.

Kĕtîb (hebr.): Designa un tipo de nota marginal masorética, cuyo propósito es señalar «lo que está escrito» en el texto, en oposición a «lo que debe leerse» (*Qĕrê*).

Kĕṯûḇîm (hebr. «Escritos»): Designa la parte tercera y última de los libros del Canon, integrada por los libros de Sal, Prov, Job, los Rollos o Megillot (Cant, Rut, Lam, Qoh o Ecl, Est), Dn, Esd-Neh y Cr.

Koiné (gr. «divulgado»): Se refiere a la lengua griega de la época helenística, en la que se escribieron la versión de los LXX y los escritos del NT.

Manuscritos del Mar Muerto: Manuscritos encontrados en las proximidades del Mar Muerto a partir del año 1947, pertenecientes a la «biblioteca» de

la comunidad de Qumrán. Son copias de libros bíblicos, de libros apócrifos y de escritos de la comunidad de Qumrán.

Masorah (hebr. «tradición»): Cuerpo de notas sobre el texto de la Biblia hebrea.

Midrás (hebr.): Método de interpretación de la Escritura, de carácter preferentemente homilético y haggádico. El plural *midrašim* designa las obras que comentan los libros bíblicos haciendo uso de este método.

Minúsculos (Manuscritos): Códices escritos en caracteres griegos minúsculos y en letra cursiva, que a partir del s. IX comenzaron a sustituir a los escritos hasta entonces en caracteres capitales o unciales.

Misnah (hebr. «repetición»): Cuerpo de legislación oral judía, compilado hacia el 200 d.C. y estructurado por materias en 62 tratados, clasificados estos en 6 órdenes, que se refieren a la agricultura, fiestas, mujeres y familia, daños y legislación civil, cosas sagradas en relación con el Templo y su conservación, y normas sobre pureza ritual.

Óstracon (gr., en plural óstraca): Fragmentos de piezas de arcilla, utilizados como material de escritura.

Paráfrasis: Digresiones introducidas en las versiones targúmicas. Amplían o explican el sentido del texto del original hebreo.

Pēšer (hebr., plural **pĕšārîm**): Interpretación de un pasaje del AT, de los libros proféticos o de los Salmos, relacionándolo con acontecimientos o personajes de la época escatológica, que el intérprete cree estar viviendo.

Pešiṭta (syr. «común»): La versión siríaca más divulgada.

Pseudoepígrafo: Designación dada en la tradición protestante a los libros que la tradición católica llama apócrifos. Se trata de los libros no contenidos en las biblias hebrea y griega.

Pseudonimia: Atribución de una obra a un autor o a un personaje bíblico, con objeto de conferir a tal obra un carácter arcaico y sagrado (ej. *Paralipómenos de Jeremías, Asunción de Moisés*).

Qĕrê (hebr. «léase»): Designa un tipo de nota marginal masorética, cuyo propósito es señalar «lo que debe leerse» en el texto, en oposición a «lo que está escrito» (*Kĕtîb*).

Recensión: Revisión de un texto para corregir su estilo y/o adaptar su texto a una forma textual diferente (recensión «proto-teodociónica», «proto-luciánica», «hexaplar», etc.).

Sifrá: Comentario rabínico al libro de Lv.

Sifré: Dos comentarios rabínicos, el primero referido al libro de Nm y el segundo al del Dt.

Sínmaco (Versión de): Versión griega del AT llevada a cabo por Sínmaco hacia el año 200. Se caracteriza por la elegancia de estilo, en oposición al mayor literalismo de las versiones de Aquila y Teodoción.

Siro-hexaplar: Versión siríaca basada en el texto «hexaplar», el correspondiente a la quinta columna de las Hexaplas de Orígenes.

Talmud: Comentario sistemático a la Misnah, compilado entre los años 200 y 600 d.C. El mismo término se refiere a dos colecciones diferentes: el Talmud «de Jerusalén» (*Yĕrûšalmî*) o «de la tierra de Israel» compuesto hacia el 400 d.C. y el Talmud «de Babilonia» (*Baḇli*) compuesto hacia el 600 d.C.

Tanak (hebr.): Término formado con las iniciales de las palabras hebrea *Torah* (Pentateuco), *Neḇî'îm* (Profetas) y *Kĕṯûḇîm* (Escritos), para designar el canon completo de la Biblia hebrea.

Targum (hebr. «traducción», plural **targumim**): Traducción o traducciones parafraseadas de la Escritura en lengua aramea, llevadas a cabo en Palestina o en Babilonia. En el Pentateuco se conocen el targum babilónico de Onqelos y los targumim palestinos (Pseudo-Jonatán, Fragmentario, de los fragmentos de la Geniza de El Cairo y *Neophyti*). El targum de los libros proféticos es el de Jonatán ben Uzziel.
Teodoción: Traductor o revisor del s. II d.C., cuya traducción del AT al griego se caracteriza por su literalidad respecto al texto hebreo.
Tetragrámmaton: Las cuatro letras del nombre divino en hebreo, *YHWH*.
Texto masorético: El texto consonántico de la Biblia hebrea, que los masoretas dotaron de signos de cantilación y de vocalización.
Textus receptus: Texto de la segunda Biblia rabínica (1518), reproducida en las ediciones sucesivas de la Biblia hebrea (hasta la tercera edición de Kittel-Kahle). El texto está dotado de masorah. Le acompañan la versión targúmica y una selección de comentarios judíos medievales. En referencia al texto griego del NT, se denomina *textus receptus* el editado por Erasmo y revisado por Stephanus, que sirvió de base para ediciones posteriores hasta mediados del s. XIX.
Tiqqunê sôperîm (hebr. «correcciones de los escribas»): Lista de pasajes del texto masorético que los escribas enmendaron por razones teológicas u otras.
Torah (hebr. «ley», «enseñanza»): La Ley contenida en los cinco libros del Pentateuco. El Pentateuco mismo.
Torah escrita y **Torah oral**: La primera es la Biblia hebrea o AT. La Torah oral contiene la tradición transmitida desde los profetas hasta los sabios de Israel y puesta por escrito en la Misnah. Se le reconoce el mismo valor que a la Torah escrita por considerar que desciende también de la revelación dada a Moisés en el Sinaí.
Unciales (Manuscritos): Códices escritos en caracteres griegos mayúsculos, en letras grandes y separadas, que a partir del s. IX comenzaron a ser sustituidos por los códices en caracteres minúsculos.
Variante: Lectura alternativa en un manuscrito o en una tradición textual (manuscrito o familia de manuscritos) o literaria.
Vetus latina: Versión o versiones (y recensiones) al latín, anteriores a la Vulgata de Jerónimo.
Vorlage: Original que se utiliza para llevar a cabo una traducción, p. ej., el original hebreo (*Vorlage*) de la versión LXX.
Vulgata: Traducción de la Biblia al latín realizada por Jerónimo en el s. IV. No todos los libros incluidos en las ediciones de la Vulgata fueron traducidos por Jerónimo.

LIBROS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

	Canon hebreo	Canon protestante	Canon latino	Canon griego
	Torah:	**Pentateuco:**		
Gn	Génesis	Génesis	Génesis	Génesis
Ex	Éxodo	Exodo	Exodo	Exodo
Lv	Levítico	Levítico	Levítico	Levítico
Nm	Números	Números	Números	Números
Dt	Deuteronomio	Deuteronomio	Deuteronomio	Deuteronomio
	Profetas anteriores:	**Libros históricos:**		
Jos	Josué	Josué	Josué	Josué
Jue	Jueces	Jueces	Jueces	Jueces
		Rut	Rut	Rut
1-2 Sm	1-2 Samuel	1-2 Samuel	1-2 Samuel	1-2 *Reges*
1-2 Re	1-2 Reyes	1-2 Reyes	1-2 Reyes	3-4 *Reges*
1-2 Cr		1-2 Crónicas	1-2 Crónicas	1-2 *Paralipomena*
				1 Esdras
Esd		Esdras	Esdras	2 Esdras (=Esdras-Nehemías)
Neh		Nehemías	Nehemías	
Tob			Tobías	Tobías
Jdt			Judit	Judit
Est		Ester	Ester	Ester
			Añadidos a Ester	Añadidos a Ester
1-2 Mac			1-2 Macabeos	1-2 Macabeos
				3 Macabeos
	Profetas posteriores:			
Is	Isaías			
Jr	Jeremías			
Ez	Ezequiel			
Os	Oseas			
Jl	Joel			
Am	Amós			
Abd	Abdías			
Jon	Jonás			
Miq	Miqueas			
Nah	Nahum			

	Canon hebreo	Canon protestante	Canon latino	Canon griego
Hab	Habacuc			
Sof	Sofonías			
Ag	Ageo			
Zac	Zacarías			
Mal	Malaquías			
	Kĕtubîm o «Escritos»:	**Poesía y Literatura Sapiencial**		
Job		Job	Job	Job
Sal	Salmos	Salmos	Salmos	Salmos (y Odas)
	Job			
Prov	Proverbios	Proverbios	Proverbios	Proverbios
Rut	Rut			
Cant	Cantar			
Qoh		Eclesiastés	Eclesiastés	Eclesiastés
		Cantar	Cantar	Cantar
Qohelet				
Lam	Lamentaciones			
	Ester			
	Daniel			
	Esdras			
	Nehemías			
	1-2 Crónicas			
Sab			Sabiduría	Sabiduría
Ecle			Eclesiástico	Eclesiástico
				(= Ben Sira)
				Salmos de Salomón
		Profetas:		
		Isaías	Isaías	Isaías
		Jeremías	Jeremías	Jeremías
		Lamentaciones	Lamentaciones	Lamentaciones
			Baruc	Baruc
			Carta de Jeremías	Carta de Jeremías
		Ezequiel	Ezequiel	Ezequiel
		Daniel	Daniel	Daniel
			Oración de Azarías	Oración de Azarías
			Cántico tres jóvenes	Cántico tres jóvenes
			Susana	Susana
			Bel y el dragón	Bel y el dragón
		Oseas	Oseas	Oseas
		Joel	Joel	Joel
		Amos	Amos	Amos
		Abdías	Abdías	Abdías
		Jonás	Jonás	Jonás
		Miqueas	Miqueas	Miqueas
		Nahum	Nahum	Nahum

Canon hebreo	Canon protestante	Canon latino	Canon griego
	Habacuc	Habacuc	Habacuc
	Sofonías	Sofonías	Sofonías
	Ageo	Ageo	Ageo
	Zacarías	Zacarías	Zacarías
	Malaquías	Malaquías	Malaquías

LIBROS DEL NUEVO TESTAMENTO

	Evangelios
Mt	Evangelio según Mateo
Mc	Evangelio según Marcos
Lc	Evangelio según Lucas
Jn	Evangelio según Juan
Hch	**Hechos de los Apóstoles**
	Cartas
Rom	Romanos
1-2 Cor	1-2 Corintios
Gál	Gálatas
Ef	Efesios
Flp	Filipenses
Col	Colosenses
1-2 Tes	1-2 Tesalonicenses
1-2 Tim	1-2 Timoteo
Tit	Tito
Flm	Filemón
Heb	Hebreos
Sant	Santiago
1-2 Pe	1-2 Pedro
1-3 Jn	1-3 Juan
Jds	Judas
Ap	**Apocalipsis**

SIGLAS

ANET	Ancient Near East Texts
ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt
BASOR	*Bulletin of the American School of Oriental Research*
BA	*The Biblical Archaeologist*
BHK	Biblia Hebraica, ed. R. Kittel
BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia
Bib	*Biblica*
BIOSCS	*Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies*
BN	*Biblische Notizen*
BZ	*Biblische Zeitschrift*
CBQ	*The Catholic Biblical Quarterly*
CCL	Corpus Christianorum. Series Latina
DBS	Dictionaire de la Bible. Supplément
DJD	Discoveries of the Judaean Desert
EpThLov	*Ephemerides Theologicae Lovanienses*
EstBib	*Estudios Bíblicos*
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
HThR	*Harvard Theological Review*
HUCA	*Hebrew Union College Annual*
IEJ	*Israel Exploration Journal*
JBL	*Journal of Biblical Literature*
JJSt	*Journal of Jewish Studies*
JNES	*Journal of Near Eastern Studies*
JNSL	*Journal of Northwest Semitic Languages*
JQR	*The Jewish Quarterly Review*
JSN	*Journal for the Study of the New Testament*
JSOT	*Journal for the Study of the Old Testament*
JSJ	*Journal for the Study of Judaism*
JSS	*Journal of Semitic Studies*
JThS	*Journal of Theological Studies*
LCL/LOEB	Loeb Classical Library
MEAH	*Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*

NHC	Nag Hammadi Codices
NT	*Novum Testamentum*
NTS	*New Testament Studies*
PG	Patrologia graeca, ed. J.-P. Migne
PL	Patrología latina, ed. J.-P. Migne
RB	*Revue Biblique*
REJ	*Revue des Études Juives*
RQ	*Revue de Qumrân*
Sef	*Sefarad*
Sem	*Semitica*
ThR	*Theologische Rundschau*
ThZ	*Theologische Zeitschrift*
TWNT	*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*
VT	*Vetus Testamentum*
ZAW	*Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*
ZNW	*Zeitschrift für die Neuetestamentliche Wissenschaft*
ZThK	*Zweitschrift für Theologie und kirche*

AT	Antiguo Testamento
Arm.	Texto armenio
gr.	griego
hebr.	hebreo
LXX	Versión griega del AT o de los «Setenta»
LXX^L	Texto antioqueno o luciánico de LXX
ms./mss.	Manuscrito/manuscritos
Syr.	Texto siríaco
Targ.	Targum
TB	Talmud de Babilonia
TJ	Talmud de Jerusalén
TM	Texto masorético
VL	*Vetus Latina*
Vulg.	*Vulgata*

SIGLAS DE LOS MANUSCRITOS DEL MAR MUERTO

CD	Documento de Damasco
1QS	Regla de la Comunidad (*Serek hayyaḥad*)
1QSa	Regla de la Congregación
1QM	Libro de la Guerra (*Milḥāmāh*)
1QH	Himnos (*Hōdāyôt*)
1QpHab	*Pēšer* de Habacuc
4QFlor	Florilegio
4QTest	Testimonia
4QMMT	
4QPP	Paráfrasis del Pentateuco
11QTemple	Rollo del Templo

El sistema usado en la cita de manuscritos del Mar Muerto es el siguiente (ejemplo, $1QIs^a$, $1QIs^b$):

— el número inicial indica el número de la cueva en la que se encontró el

manuscrito citado. En el ejemplo de referencia se trata de la cueva primera (de las 11 en las que se encontraron manuscritos);

— la letra Q mayúcula se refiere a «Qumrán», para distinguir los manuscritos encontrados en las cuevas de Qumrán de otros hallados en otros lugares (Naḥal Ḥever, Masada);

— abreviatura del libro correspondiente, Isaías en el ejemplo;

— una letra volada indica el número de la copia del libro, en el caso de que se haya encontrado más de una copia del mismo libro en la misma cueva. La letra *a* indica la copia n.º 1, la letra *b* la n.º 2, y así sucesivamente.

ÍNDICES

ÍNDICE DE CITAS BÍBLICAS *

Antiguo Testamento

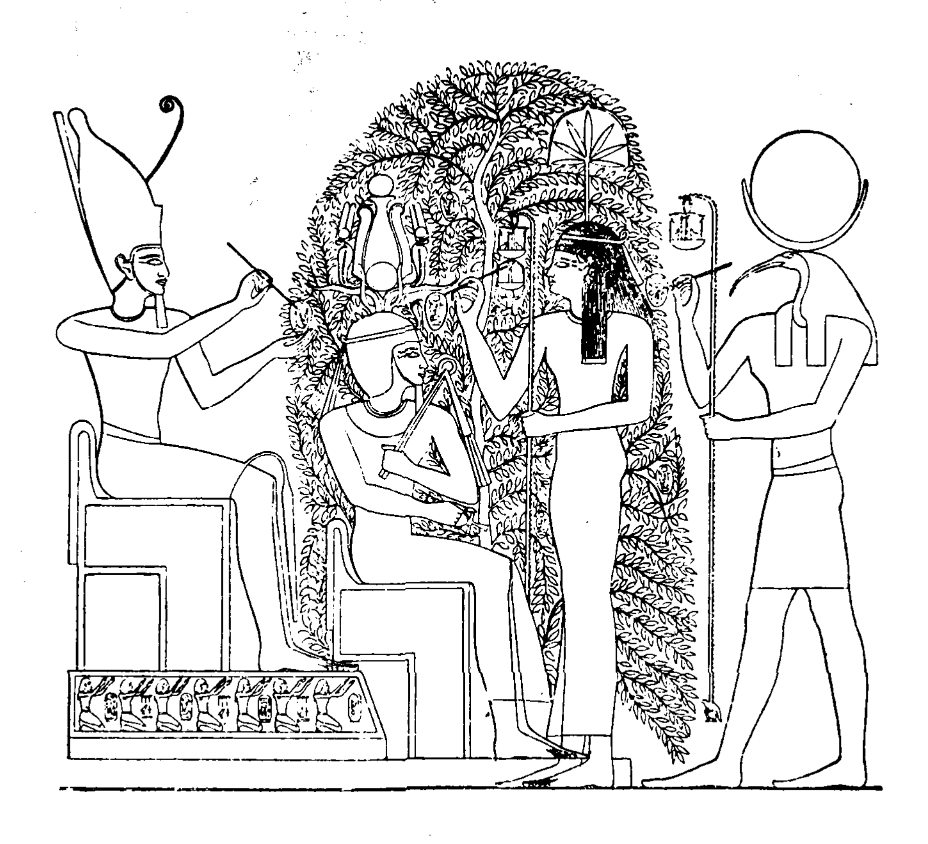
* Este índice recoge exclusivamente aquellas citas bíblicas que son analizadas en la obra.

Nuevo Testamento

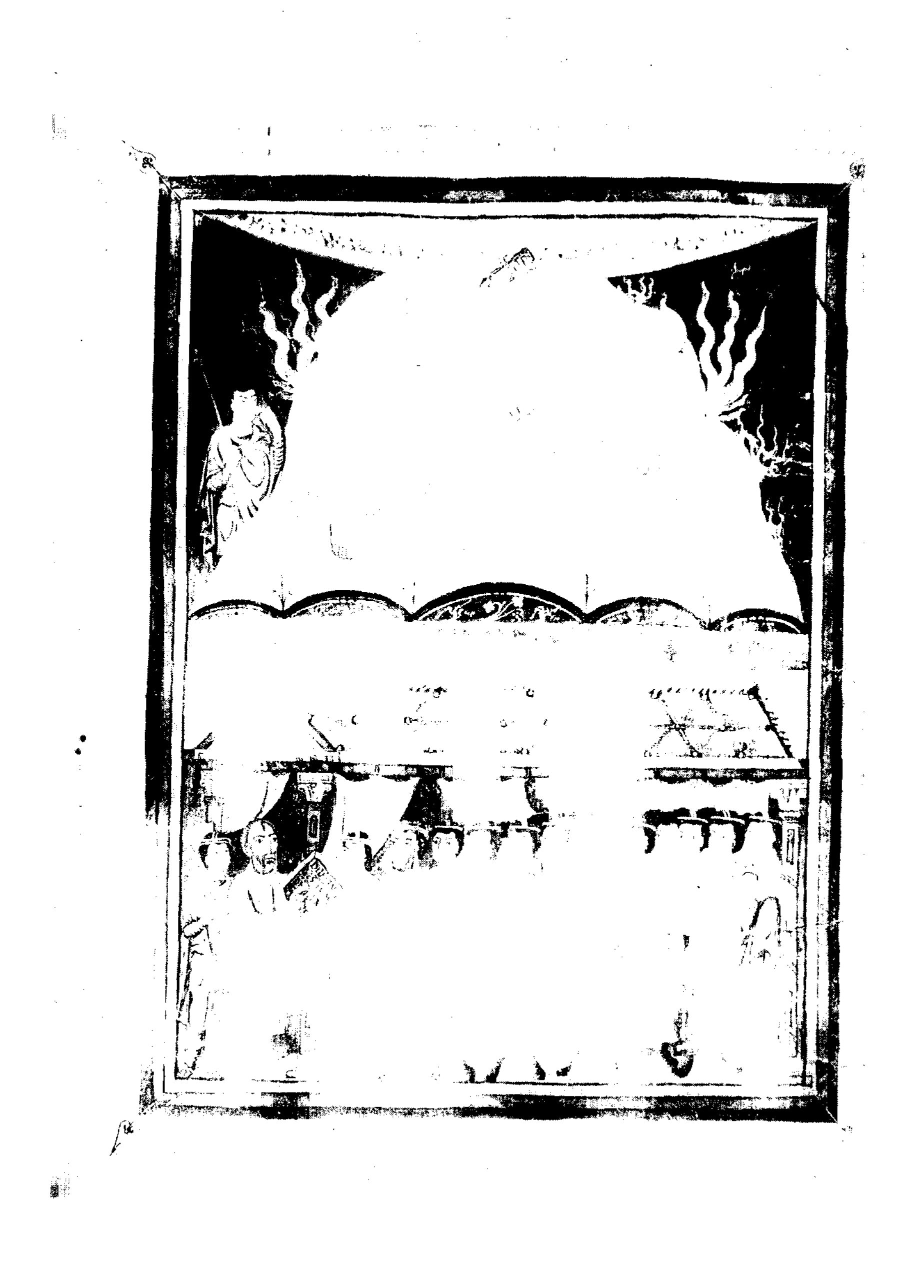
ÍNDICE DE AUTORES

ÍNDICE TEMÁTICO

ILUSTRACIONES



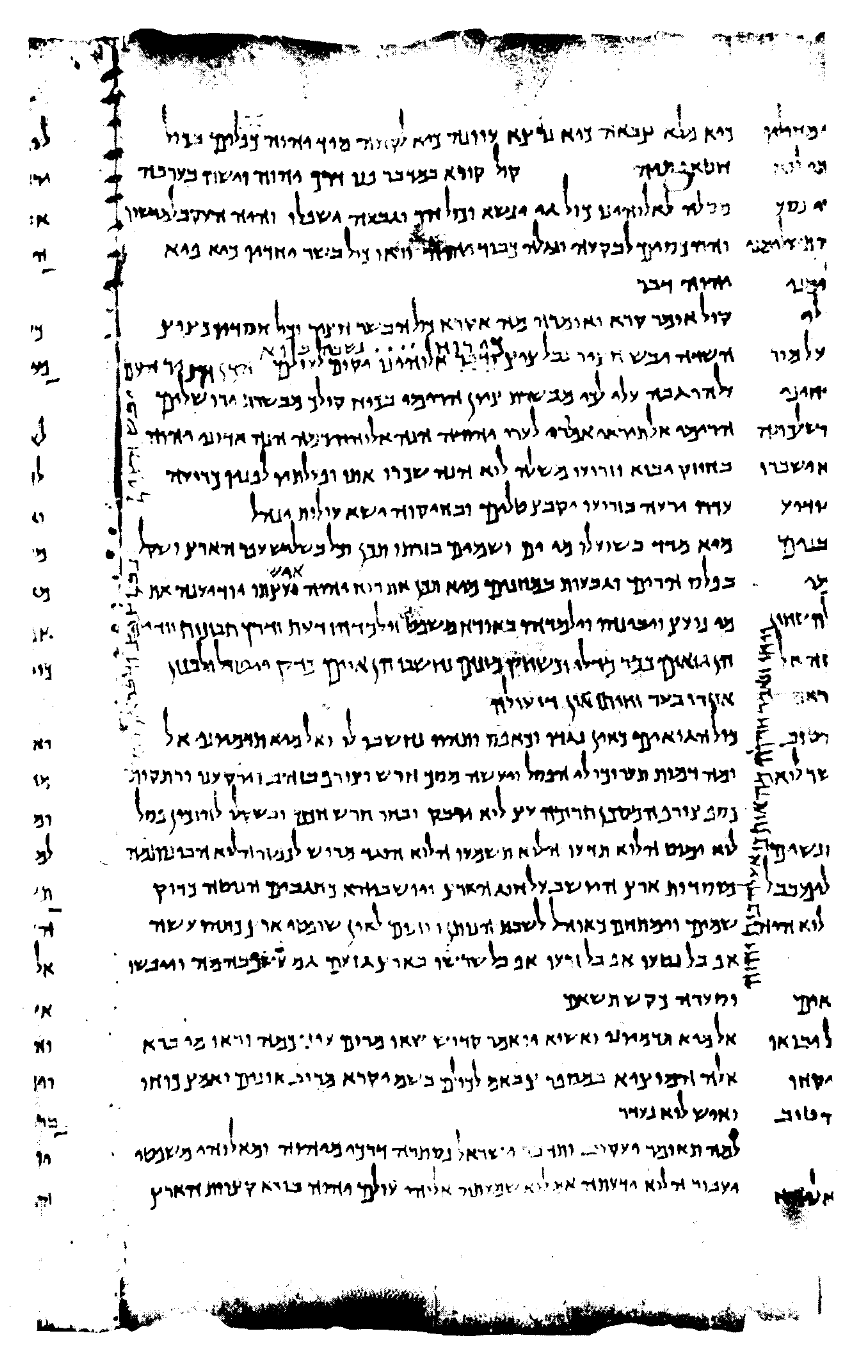
La idea de «está escrito en las estrellas», frecuente en la literatura apócrifa, aparece ya reflejada en un relieve de Ramsés II. Los dioses graban en el árbol cósmico el destino del faraón sentado ante el árbol: cf. p. 143 (J. G. Wilkinson, *Manners and customs of the Ancient Egyptians,* London, 1878, II, p. 164).



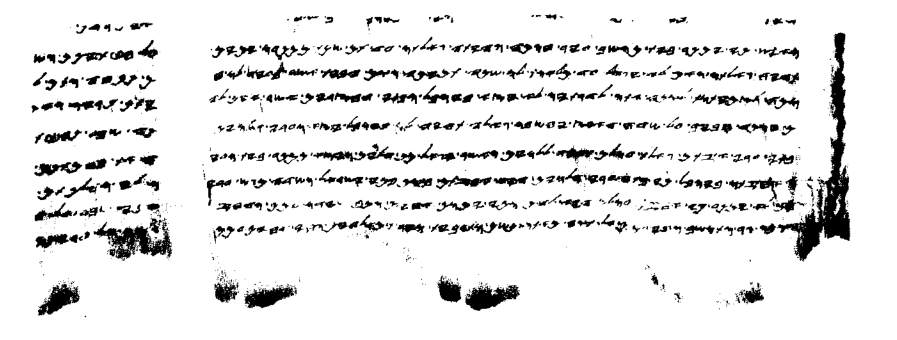
Moisés recibe la Ley o Torah y la lee al pueblo. Biblia de Carlos el Intrépido: cf. p. 143 (E. R. Goodenough, *Jewish symbols in the Greco-Roman period,* New York, 1964, XI, p. 96).



Un profeta o tal vez Moisés, Josué o Esdras leyendo un rollo. Fresco del siglo III d.C. de la sinagoga de Dura Europos, en Siria (E. R. Goodenough, *Jewish symbols in the Greco-Roman period,* New York, 1964, XI, p. 326).



Primer rollo de Isaías de la Cueva I de Qumrán 1QIs[a], columna XXXIII, Is 40, 2-28: cf. p. 300.



Manuscrito del Levítico en escritura paleohebrea de la Cueva XI de Qumrán, 11QpaleoLev, columna 4, Lev 25, 28-36.



Vista de la Cueva IV de Qumrán (fotografía tomada por el profesor J. Starcky, y cedida por el profesor E. Puech).

Códice de San Petersburgo B19a, de 1009, Neh 7, 65 - 8,9: cf. p. 283.

1

2

3

4

5

6

7

Desarrollo de la escritura aramea antigua y protojudía. *Línea 1:* Tipo de escritura aramea clásica cursiva de la última época persa, prototipo de la escritura formal judía. *Línea 2:* Escritura aramea vulgar cursiva de comienzos del siglo III a.C. *Línea 3:* Escritura protojudía arcaica de mediados del siglo III a.C. (4QEx[f]). *Línea 4:* Escritura protojudía formal o de cancillería de finales del siglo III a.C. (4QSam[b]). *Línea 5:* Escritura protojudía formal del primer cuarto del siglo II a.C. (4QJer[a]). *Líneas 6 y 7:* Dos tipos de escritura semiformal arcaica de comienzos de la época macabea, *ca.* 175-125 a.C. (4QQoh[a] y 4Q Prières liturgiques A, respectivamente): cf. p. 90 (F. M. Cross, Jr., «The development of the Jewish Scripts», en G. E. Wright, ed., *The Bible and the Ancient Near East. Essays in honor of W. F. Albright,* Garden City, N. Y., 1965, p. 175, figura 1).

רד״ק ישעיה ב רש״י

ביאור מהר״א

מצודת ציון מצודת דוד

Biblia rabínica, *Miqra'ot Gĕdolot*. Texto hebreo, versión aramea y comentarios de Is 2,11-21: cf. p. 280.

Códice Alejandrino, British Museum (Royal Ms. 1 D v-viii), Dt 1,1-22: cf. p. 320.

Biblia Políglota Complutense del Cardenal Cisneros (1514-1517). Comienzo del libro del Génesis: cf. 279.

ÍNDICE GENERAL

Introducción

CUESTIONES Y PLANTEAMIENTOS ACTUALES

I

LA BIBLIA Y EL LIBRO EN LA ANTIGÜEDAD

II

COLECCIONES DE LIBROS BÍBLICOS. LIBROS CANÓNICOS Y NO CANÓNICOS

III

HISTORIA DEL TEXTO Y DE LAS VERSIONES DEL ANTIGUO Y DEL NUEVO TESTAMENTO

IV

CRÍTICA TEXTUAL DEL ANTIGUO Y DEL NUEVO TESTAMENTO

V

HERMENÉUTICA. TEXTOS E INTERPRETACIONES